Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und **D. H. Cremer,** Prof. in Greifswald.

Sechster Jahrgang 1902.

Erstes Heft:

Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus.

Von Lic. theol. **Gerhard Lindemann.**

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1902.

Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden

LIBRARY OF PRINCETON
APR 3 1924
THEOLOGICAL SEMINARY

in der

Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus.

Von

Lic. theol. Gerhard Bindemann.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1902.

Das Gebet um tägliche
Vergebung der Sünden

Inhalt.

Seite

Einleitung 7

I. Das Gebet um tägliche Vergebung in der Heilsverkündigung Jesu 16

1. Wortlaut und Wortsinn der fünften Bitte des Vaterunsers . 16
2. Die fünfte Bitte des Vaterunsers und die jüdische Frömmigkeit 23
3. Das Problem des Vaterunsers; das Vaterunser und die Verkündigung vom Reiche Gottes 28
4. Der Glaube der Jünger und die Sünde im Jüngerkreise . . 32
5. Die Bedeutung der Bitte um Vergebung für die Jünger Jesu 41
6. Der Zusatz zur fünften Bitte 45

II. Das Gebet um tägliche Vergebung in den Briefen des Apostels Paulus 52

1. Das Vaterunser bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden 52
2. Dank und Bitte bei Paulus 58
3. Die Sünde im Christenleben 62
   a) Das Selbstzeugnis des Apostels 64
   b) Die Missionspredigt 71
   c) Die Sünde in den Gemeinden 75
   d) Das Gericht nach den Werken 78
4. Macht und Schuld der Sünde 86
5. Die Reinigung von der Sünde 91
6. Die Reinigung des befleckten Gewissens 97
7. Die Sünde und die Liebe 101

Zu den gesichertsten Stücken der synoptischen Überlieferung von Jesus gehört das Gebet, welches Jesus seinen Jüngern gegeben hat. Danach hat Jesus die Seinen auch angewiesen, täglich um die Vergebung ihrer Sünden zu beten. Die Bitte um Vergebung wird aus der Zahl der übrigen Bitten des Herrngebets bedeutsam herausgehoben durch den erläuternden und begründenden Zusatz, den sie allein aufweist, und zwar sowohl in der Überlieferung durch Lukas (11, 3), wie in der des Matthäus (6, 11); bei letzterem greift außerdem der in V. 14 f. angefügte Doppelspruch auf diese Bitte zurück. Zu den wichtigsten Anliegen des Jüngers Jesu gehört also nächst den Bitten um das Geschehen des göttlichen Willens und nächst der durch die Bedürfnisse des Lebens unmittelbar nahegelegten Bitte um Gewährung der täglichen Nahrung die Bitte um tägliche Beseitigung der Sündenschuld, die die Gemeinschaft des Jüngers mit dem Quell seines Lebens stört. Auch sonst macht Jesus die Seinen auf die Notwendigkeit dieser Bitte und die Notwendigkeit, sie in rechter Weise zu beten, aufmerksam (vgl. Mark. 11, 25 f.), wie denn überhaupt die Erziehung der Jünger und des Volks zur Erkenntnis der Sünde und zur Erkenntnis der Notwendigkeit der Vergebung im Bilde Jesu, wie es die Überlieferung zeichnet, bedeutsam im Vordergrunde steht. Die Kirche hat nie daran gezweifelt, daß diese Bitte für den Christen zu allen Zeiten Gültigkeit habe; sie hat von jeher in dieser vom Herrn selbst erteilten Anweisung die Norm gesehen sowohl für „die Weise *wie* wir beten sollen", als auch für „die Wort und *was* wir beten sollen", letzteres so sehr, daß der ursprünglichen, schon durch

die doppelte Recension in den Evangelien bezeugten Freiheit im Gebrauch der Worte des Herrngebetes bald, wohl unter dem Einfluß jüdischer Gebetspraxis, das Festhalten am Wortlaut des Vaterunsers gefolgt ist, wovon schon die Apostellehre Spuren zeigt.[1]) Welche Bedeutung aber gerade die Bitte um Vergebung insbesondere für das Glaubensleben unserer Reformatoren gehabt hat, ist bekannt genug.[2])

Demgegenüber ist es auffallend genug, daß in der gesamten epistolischen Litteratur des Neuen Testaments, sowie auch in der Apostelgeschichte, kein einziges Mal, trotz der häufigen Äußerungen über das Gebet, ausdrücklich des Gebetes um Sündenvergebung Erwähnung gethan wird, kein einziges Mal die bleibende Bedeutung dieses Gebetes für das Christenleben hervorgehoben wird. Am ehesten könnte man eine Andeutung davon bei dem Apostel finden, auf den man sich andererseits mit Vorliebe beruft als Zeugen für die behauptete Möglichkeit der sündlosen Vollkommenheit des Christen. Aber wenn Johannes in seinem 1. Brief auch deutlich ausspricht Kap. 1, 5—2, 2, daß die Christen noch fort und fort der Vergebung für ihre im Christenstand begangenen Sünden bedürfen, 1, 9; 2, 1 f., im Unterschied von derjenigen Vergebung, die ein jeder beim Eintritt in den Christenstand bedarf und empfängt (vgl. 1, 6 f.), so ist doch weder hier noch an anderen Stellen des Briefs davon die Rede, daß man sich diese Vergebung immer aufs neue durchs Gebet aneignen müsse, wenn freilich sowohl 1. Joh. 1, 9, wie 5, 16, wo von der Fürbitte für den sündigenden Bruder die Rede ist, auf diesen Gedanken führt.

[1]) Didache VIII. Vgl. Tholuck, Bergpredigt[5], S. 350 ff.

[2]) Von hierher gehörigen Äußerungen Luthers sind erwähnenswert: die Auslegung der 5. Bitte in der Schrift: „Auslegung deutsch des V. U. für die einfältigen Laien", 1517, herausg. 1519 (W. A. II, 116 ff.) und in der auf Luthers mündlichen Vorträgen beruhenden Bearbeitung von Agricola (W. A. IX, 152 ff.); vgl. auch die „kurze und gute Auslegung des V. U. vor sich und hinter sich" von 1519 (W. A. VI, 21 f.), die Auslegung des 1. und 2. Kap. Joh. (E. A. 46, 119 f.), endlich die Ausführungen Luthers zu 1. Joh. 1, 8—10; 3, 7 u. a. in der Vorlesung über den 1. Brief Johannes von 1527 (W. A. XX, 592 ff.). Vgl. auch den „Großen Katechismus" und Melanchthons Apologie Müller S. 117.

In den beiden Petrusbriefen, im Judasbrief und im Brief an die Hebräer finden sich nur allgemein gehaltene oder gar keine Äußerungen über das Gebet. Vom Gebet um Vergebung wird nicht gesprochen.[1])

Der Brief des Jakobus[2]) offenbart, so klein er ist, doch ein kräftiges Gebetsleben seines Verfassers 1, 5 ff.; 3, 9; 4, 2 f. 8; 5, 4. 13 ff. Er ist lehrreich für die Anschauungen vom Gebet in der ältesten Christenheit. Jakobus kennt und bekämpft auch die Sünde im Christenleben in allen Formen. Aber auf die Frage nach dem Gebet des Christen um Vergebung seiner Sündenschuld giebt er keine deutliche Antwort. Bei der hier in Betracht kommenden Stelle 5, 14 ff. ist zu beachten, daß erstlich dort nicht die Rede ist von dem eigenen Gebet des Kranken, sondern von der Fürbitte der Ältesten in der Gemeinde für ihn, und daß es zweitens sich nicht um Schwachheitssünden des täglichen Lebens handelt, wie sie bei jedem Christen möglich sind. Vielmehr denkt Jakobus an den Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit und faßt den speciellen Fall ins Auge, wo die Krankheit als Strafe für besondere Verfehlungen erscheint und so die Fürbitte erschwert.

Am auffallendsten ist es doch, daß wir auch bei dem bekanntesten Apostel des Herrn, bei Paulus, dessen erhaltene Briefe nach Zahl und Art uns im Vergleich mit den übrigen Männern des Neuen Testaments den tiefsten Einblick in sein inneres Leben gestatten, dessen Missionsthätigkeit uns weitaus am deutlichsten vor Augen liegt, unter allen Äußerungen seines eigenen Gebetslebens wie unter seinen häufigen Mahnungen zum Gebet niemals eine solche finden, die sich auf die fünfte Bitte des Vaterunsers bezieht. In den Äußerungen des Paulus über das Gebet tritt

[1]) Vielleicht aber könnte man doch in 1. Petr. 1, 17: *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα* eine Anspielung auf das Vaterunser finden; vgl. die später zu besprechenden Stellen bei Paulus Röm. 8, 15; Gal. 4, 6.

[2]) Dessen christlicher Ursprung mit durchaus unzureichenden Gründen angezweifelt worden ist; vgl. Zahn, Einl. in das N. T., Kap. II.

das Bittgebet auffallend zurück, es überwiegt der Dank. Wohl setzt der Apostel als selbstverständlich voraus, daß seine Gemeinden bittend und fürbittend Gott anrufen, wie er selbst es thut; aber kaum ein Drittel sämtlicher vom Gebet handelnden Stellen in den paulinischen Briefen bezieht sich aufs Bittgebet; und zieht man von diesen die fürbittenden Wunschformeln am Anfang und Schluß der Briefe, sowie diejenigen Stellen ab, welche nichts über den Inhalt der Bitte aussagen, so bleibt nur eine geringe Zahl von Stellen, welche über Inhalt und Bedeutung der Bitte bei Paulus Auskunft giebt. Nirgends erwähnt hier Paulus, so viel Gelegenheit dazu sich darbot, das Gebet um Vergebung; weder bezeugt er es von sich, noch ermahnt er andere dazu mit unmißverständlicher Deutlichkeit. Man könnte dies erwarten; denn er schreibt an Gemeinden, in denen offenbare Sünden, schwere Verschuldungen klar am Tage lagen. Auch seine Fürbitten für die Gemeinden, deren Inhalt er gelegentlich mitteilt, lassen nicht erkennen, daß er für sie um Vergebung der Schuld gebeten habe. Er bittet um Wachstum des Glaubens, Mehrung der Erkenntnis, darum, daß sie völliger in den Besitz der Gaben gelangen, die sie bereits haben. Kein ausdrücklicher Hinweis auf die sieben Bitten des Vaterunsers findet sich, und, wie es scheint, ist dem Apostel der ganze Geist dieses Gebets fremd. Nicht Bitte, sondern Dank ziemt dem Christen. Man hat sogar behaupten können, daß dem Apostel die Gebetsanweisung des Herrn, wie sie im Vaterunser vorliegt, überhaupt unbekannt gewesen sei.[1]) Und in der That, für den, dem es nicht aus andern Gründen von vornherein als eine geschichtliche Unmöglichkeit gilt, daß Paulus von diesem wichtigen Stück der Überlieferung von Jesus keine Kunde gehabt haben sollte, läßt sich dies aus den Schriften des Paulus nicht unwiderleglich beweisen.

Dieser Thatbestand, auf den neuerdings wiederholt die Aufmerksamkeit hingelenkt worden ist, bedarf der Prüfung und Er-

[1]) Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus. Freiburg 1897 S. 55. Vgl. auch Gunkel, Wirkungen des Heiligen Geistes². 1899. S. 61.

klärung. Verhält es sich wirklich so, daß in der epistolischen Litteratur, insbesondere bei Paulus, die Bitte um Vergebung so ganz zurücktritt, dann muß auch die Frage genügend beantwortet werden: woran liegt dies? An keinem Punkte ist der Zusammenhang zwischen Gebet und Glaube so eng wie hier, wo das Verhältnis des Menschen zu Gott in seinen innerlichsten Beziehungen berührt wird. Die aus den Sorgen und Nöten, den mannigfachen Anliegen des äußeren Lebens geborene Bitte kann auf allen Religionsstufen gleichen Inhalt haben und ein wesentlicher Unterschied kann nur in dem Maß von Glaubenszuversicht bestehen, mit dem die Bitte vor Gott gebracht wird. Hier aber wird der Inhalt des Gebetes direkt vom Glauben bestimmt. Und wenn gerade hier in den Aussagen der Apostel vom Gebet ein Unterschied gegenüber dem Gebetsunterricht Jesu festzustellen ist, so scheint das allerdings auf eine tieferliegende Differenz hinzudeuten. Das macht man gegenwärtig den Männern, deren kirchengründender Predigt die Welt das Christentum verdankt, zum Vorwurf, daß sie das Evangelium Jesu mit Anschauungen über seine Person und sein geschichtliches Werk verquickt haben, von denen die ursprüngliche Verkündigung Jesu nichts enthalte. Andererseits seien wesentliche Grundgedanken der Verkündigung Jesu verloren gegangen und durch dogmatisch-religiöse Reflexionen ersetzt worden. Besteht nun thatsächlich eine so tiefgreifende Verschiedenheit zwischen dem Evangelium Jesu und dem, was seine Apostel darunter verstehen, so wäre unmöglich anzunehmen, daß diese sich nicht auch auf die praktische Frömmigkeit, vornehmlich auf das Gebetsleben und die Gebetsübung, ausdehnte. So gewiß der Grundzug aller praktischen Frömmigkeit ein konservativer ist, in der uns beschäftigenden Frage hängt das Gebet des Christen so innig mit den tiefsten Glaubensüberzeugungen von Gott zusammen, daß jede Wandlung in dieser sich notwendig auch im Gebetsleben wiederspiegeln muß. Die aus dem Glauben quellende praktische Frömmigkeit der Apostel bietet so gewissermaßen

die Probe dar für die Behauptung, daß die Verkündigung der Jünger von dem Jesus, an den sie glauben, wesentlich unterschieden sei von der Verkündigung Jesu selbst. Man weist darauf hin, daß die Verkündigung vom Reiche Gottes, die den Mittelpunkt der Predigt Jesu bildet und deren enge Beziehung zum Gebet um Sündenvergebung innerhalb des Vaterunsers selbst zu Tage tritt, bei den Aposteln fast ganz verschwinde; bei Paulus insbesondere sei sie abgelöst vom Rechtfertigungsgedanken, von der eigentümlichen Anschauung vom Geist und von der Hoffnung auf Vollendung. Die Rechtfertigung erscheine ja als Besitz der Gemeinde, die Vergebung der Sünden sei auf den Rechtfertigungsakt konzentriert, der den Anfang des Christenlebens bildet. Dies Leben selbst aber sei ein Wandel im Geist in der Erwartung des wiederkommenden Herrn. Durch die Gnade sei die Sünde überwunden; „eigentlich" sündige der Christ nicht mehr. Nach der Theorie des Apostels sei die Sünde principiell ausgeschlossen vom Christenleben in Kraft des Geistes; sie habe keinen Platz mehr „in dem kurzen, sonnenhellen Leben, das der Christ bis zur Parusie lebt".[1]) Hiermit erkläre sich denn auch, daß jede Anweisung zum Gebet um Sündenvergebung fehlt: der Christ, der die Gnade besitzt, der den Geist hat, kann und braucht dies Gebet nicht mehr zu beten.

Diese gegenwärtig mehrfach vertretene Auffassung der paulinischen Frömmigkeit scheint nun als im wesentlichen zutreffend bestätigt zu werden dadurch, daß eine dieser Theologie innerlich sehr fernstehende und durchaus von ihr unabhängige Richtung praktischer Frömmigkeit von ihrem Verständnis der Schrift aus zu ganz ähnlichen Ergebnissen in Bezug auf das Gebet um Sündenvergebung kommt. Allerdings wird von den besonnenen Vertretern der sogenannten Heiligungsbewegung der Gedanke einer für den Christen in diesem Leben erreichbaren sündlosen Voll-

[1]) So Wernle; vgl. aber auch z. B. H. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II, 151, sowie die später aufgeführte Litteratur.

kommenheit als unbiblisch abgewiesen.[1]) Aber doch wird daneben als der für jeden Christen erreichbare Normalzustand ein solcher beschrieben, in dem dieser von „bewußten" Sünden frei ist, wo das Bewußtsein der Schuld völlig und auf immer dem Gefühl des Dankes für die empfangene Gnade gewichen ist. Auf dieser Stufe wandelt sich denn auch das bittende Gebet um Vergebung in Dank; aus dem Vaterunser wird für den Christen ein Dankgebet. Diese Gebetsstimmung ist das Kennzeichen des im Lichte, im Geiste wandelnden Christen.[2]) Es ist hier nicht der Ort, näher auf die Anschauungen dieser Richtung einzugehen, deren Vertreter mit wissenschaftlichen, insbesondere biblisch-theologischen Untersuchungen noch nicht hervorgetreten sind. Aber es ist kein Zweifel, daß die Theologie der Apostel, besonders auch der Rechtfertigungsgedanke bei Paulus, sowie die aus seinen Briefen erkennbare Gebetsstimmung, in der der Dank kräftig und überwiegend hervortritt, von entscheidendem Einfluß auf die Ausbildung dieser Frömmigkeit geworden ist, wie auch ihre Anhänger der festen Überzeugung sind, daß sie sich mit der Schrift in Übereinstimmung befinden, ja daß sie erst ein völliges Verständnis der apostolischen Aussagen erreicht haben.

Erklärte sich aber das Schweigen vom Gebet um Sündenvergebung bei den Aposteln, vor allem bei Paulus, auf diese Weise, dann könnten wir uns der Erkenntnis nicht verschließen, daß eine Frömmigkeit, welche von der Notwendigkeit des Gebets um Vergebung der Sündenschuld für den Christen nichts weiß, in fundamentalem Widerspruch steht mit derjenigen Frömmigkeit, die Jesus nach den Synoptikern in seinen Jüngern wecken wollte und die im Vaterunser gewissermaßen zu zusammenfassendem

---

[1]) Vgl. z. B. Pearsall Smith, Holiness through faith. London 1875. 14. Aufl., S. VII; S. 133; deutsche Ausgabe. Basel, Spittler. S. 185 ff. Jellinghaus, Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum. 4. Aufl. 1898. S. 696 ff. Das Buch ist typisch für die Anschauungen der besonnenen Vertreter dieser Richtung in Deutschland.

[2]) Jellinghaus, a. a. O. S. 694

Ausdruck gebracht ist. Wir müßten urteilen, daß Jesu Wirksamkeit hier, wo es sich scheinbar zunächst gar nicht um theologische Überzeugungen, wo es sich um die Gestaltung des religiösen Lebens handelt, keinen dauernden, oder wenigstens nicht den beabsichtigten Erfolg gehabt hätte. Mit dem Auftreten seines wirksamsten Apostels beginne vielmehr sofort eine neue Stufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Und anstatt daß uns die neutestamentlichen Aussagen vom Gebet ein Bild davon entrollten, wie bei aller individuellen Eigenart der einzelnen Persönlichkeiten doch auf Grund des Gebetsunterrichtes Jesu und im Zusammenhang mit dem Glauben an seine Person ein lebendiges und doch einheitliches Gebetsleben in der ältesten Christenheit entstand, müßten vielmehr auch sie als Zeugen dienen für eine schon im apostolischen Zeitalter vor sich gehende religionsgeschichtliche Entwicklung, die nichts anderes bedeutet als eine völlige Wandlung im Verhältnis der gläubigen Seele zu ihrem Gott.

So gewinnt die Frage nach dem Gebet um Vergebung großen Ernst. Wie aus dem Bisherigen hervorgeht, handelt sichs hier vor allem um das Verhältnis zwischen Jesus und Paulus an diesem Punkte. Paulus ist derjenige von den Aposteln, dessen Persönlichkeit, dessen Glaubens- und Gebetsleben uns am klarsten erkennbar ist, zugleich der älteste Zeuge für die Glaubenspredigt unter den Heiden. Besteht eine solche fundamentale Verschiedenheit zwischen ihm und Jesus in Bezug auf das Gebet, so ist das auch für die Auffassung der Frömmigkeit der späteren neutestamentlichen Schriftsteller von entscheidender Bedeutung.

Die Untersuchung muß jedoch erst herausstellen, ob überhaupt von einem fundamentalen Widerspruch zwischen der Heilsverkündigung Jesu und dem Evangelium seines Apostels in diesem Punkte die Rede sein kann.

Um aber die Verschiedenheit oder Übereinstimmung der paulinischen Anschauung mit der Verkündigung Jesu, wie sie uns der Bericht der synoptischen Evangelien überliefert, erkennen zu

lassen, genügt nicht die einfache Feststellung der Thatsache, daß Jesus seinen Jüngern das Gebet um Vergebung anbefohlen hat. Vielmehr muß der enge Zusammenhang dieser Gebetsvorschrift mit dem, was uns sonst bei den Synoptikern von Jesu Predigt und Werk berichtet ist, ins Licht gestellt werden. Erst so wird die nachfolgende Gegenüberstellung dessen, was sich aus den paulinischen Schriften über des Apostels Stellung zum Gebet des Christen um Vergebung ergiebt, das Urteil über die Verschiedenheit oder Gleichartigkeit seiner Frömmigkeit mit der von Jesus geforderten ermöglichen. Wir werden dabei nicht die umstrittenen theologischen Grundüberzeugungen des Apostels zum Ausgangspunkt nehmen, sondern umgekehrt fragen, was sich aus den Äußerungen praktischer Frömmigkeit, den Äußerungen des Gebetslebens in den Briefen des Apostels unmittelbar ergiebt. So weit uns diese ohne Antwort lassen, wird die Missionspredigt und Missionspraxis des Apostels, seine seelsorgerische und erziehende Thätigkeit in den jungen Heidengemeinden daraufhin betrachtet werden, ob sie eine derartige ist, daß sie ein Gebet um Vergebung für den Christen ausschließt; und hierbei wird auch auf die theologischen und psychologischen Anschauungen, welche der Apostel durch die Bekehrung zu Christus gewonnen hat, eingegangen werden müssen. Es wird gefragt werden müssen, wenn wir keine bestimmte Antwort über das Gebet um Vergebung aus den Äußerungen der Frömmigkeit des Apostels entnehmen können, ob hier nicht doch alle die Voraussetzungen und Vorbedingungen für ein solches Gebet enthalten sind. Wie hier das Resultat ausfallen möge, in jedem Falle bedarf das Schweigen des Paulus vom Gebet um Vergebung einer das Problem lösenden Erklärung.

I. Das Gebet um tägliche Vergebung in der Heilsverkündigung Jesu.

1. Wortlaut und Wortsinn der fünften Bitte des Vaterunsers.

Fragen wir nach der Bedeutung des Gebets um Sündenvergebung im Zusammenhang der Heilsverkündigung Jesu, so richtet sich unsere Aufmerksamkeit zunächst auf den Gebetsunterricht, den der Herr selbst seinen Jüngern im Vaterunser erteilt hat. In diesem Muster für das tägliche Gebet eines Jüngers Jesu findet sich an 5. (bezw. 4.) Stelle die Bitte um Vergebung, Vergebung also der täglichen Sünden. Nun hat diese Bitte, um der nicht unerheblichen Abweichungen im Ausdruck willen, welche gerade hier die verschiedenen auf uns gekommenen Recensionen des Vaterunser-Textes aufweisen, verschiedene Auslegung erfahren. Zunächst wird darum ihr Wortsinn festzustellen sein. Eine Vergleichung der beiden Textgestalten bei Matth. 6, 12 und Luk. 11, 4, wie sie von den kritisch gereinigten Ausgaben dargeboten werden, zeigt, daß die wichtigsten Differenzen folgende sind: Im ersten der beiden Sätze, in welche die Bitte zerfällt, hat Lukas für das, was vergeben werden soll, den Ausdruck ἁμαρτίας, während Matthäus von ὀφειλήματα spricht. Größer sind die Abweichungen im zweiten Satz, dem Zusatz zur eigentlichen Bitte. Während Matthäus diesen Zusatz mit ὡς καὶ einführt, hat Lukas καὶ γάρ, faßt ihn also als Begründung. Außerdem steht dem bei Matthäus gut bezeugten Aorist ἀφήκαμεν bei Lukas das Präsens ἀφίομεν gegenüber. Eine verstärkende Erweiterung bietet sich in dem Zusatz bei Lukas παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν gegenüber dem einfachen τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν bei Matthäus. —

Eine dritte Textgestalt des Vaterunsers aus ältester Zeit, die allerdings offenbar wohl von der im Matthäus überlieferten abhängig ist,[1]) findet sich in der Didache VIII, 2. Statt τὰ ὀφειλήματα steht hier in der 5. Bitte ein Singular, τὴν ὀφειλήν;[2]) im übrigen weicht der Text von Matthäus nur noch darin ab, daß statt ἀφήκαμεν hier ἀφίεμεν steht.

Die Frage, welche dieser Textgestalten uns die ursprüngliche Form der Bitte am treuesten wiedergiebt, läßt sich nun nicht entscheiden durch eine Reflexion darauf, welcher Berichterstattung der Vorzug zu geben sei als der geschichtlich treueren Überlieferung vom Vaterunser als Ganzes genommen. Eine geschichtliche Veranlassung für diese Gebetsanweisung Jesu wird von Lukas glaubwürdig genug berichtet, während bei Matthäus, dessen frei komponierende Thätigkeit bei der Wiedergabe der Reden Jesu auch anderweit ersichtlich ist, eine Einschaltung des Gebets in die Bergrede große Wahrscheinlichkeit für sich hat.[3]) Auf Grund solcher Erwägungen giebt die Mehrzahl der neueren Ausleger der kürzeren Recension des Lukas den Vorzug.[4]) Indessen, wenn sich hierüber überhaupt ein sicheres Urteil ermöglichen ließe, so würde daraus doch nicht folgen, daß für die Erklärung unserer Bitte der Wortlaut bei Lukas maßgebend sein müsse. Das Vaterunser begegnet uns in den ältesten vorliegenden Formen bereits auf der zweiten Stufe seiner Geschichte, wie Chase es ausdrückt. Alle Referenten geben Übersetzungen; denn das Original ist aramäisch gewesen. Es bleibt zu erwägen,

---

[1]) Harnack, T. U. II, S. 76.

[2]) Zur Erklärung dieser Differenz verweist Chase (the Lords prayer in the early church, Cambridge 1891) auf Matth. 18, 32, hält jedoch die Annahme einer einfachen Übersetzungsvariante aus dem Aramäischen für wahrscheinlicher.

[3]) Zu beachten ist der Kontext. Vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II[1], S. 287 und v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, S. 38.

[4]) Chase a. a. O. nimmt eine mehrmalige Mitteilung des Gebets durch den Herrn an.

ob nicht die abweichenden Ausdrücke beider Relationen verschiedene Übersetzungen desselben Wortes im Urtext repräsentieren, indem etwa der eine Berichterstatter einen Ausdruck seiner Vorlage durch einen für griechisch redende Leser leichter verständlichen ersetzte, während der Ausdruck des anderen doch eine dem Original entsprechendere Wiedergabe ist. Es ist daher die Frage nach dem ursprünglichen Wortlaut des Textes nicht von der Hand zu weisen; für unsern Zweck ist sie vor allem da von Bedeutung, wo mit der Entscheidung für den einen oder andern Ausdruck der Referenten zugleich der Sinn der Bitte wesentlich verändert würde.

Das scheint nun schon im ersten Satz der vorliegenden Bitte der Fall zu sein, wo es sich darum handelt, ob ὀφειλήματα oder ἁμαρτίαι vorzuziehen ist. Holtzmann hält die Ursprünglichkeit von ὀφειλήματα für sicher von der Voraussetzung aus, daß Jesus sich in diesem Gebet mit seinen Jüngern zusammengeschlossen habe. Es sei hier darum nur die Rede von den unerledigten Aufgaben, von den unvermeidlich im menschlichen Dasein gegebenen Rückständen, die als ὀφειλήματα bezeichnet und für die Jesus ebensogut wie seine Jünger Nachsicht beanspruchen und erfahren könne.[1]) Aber es ist unzweifelhaft, daß ὀφειλήματα bei Matthäus eine solche Bedeutung nicht haben kann, ganz abgesehen von der Thatsache, daß nicht nur Lukas, sondern auch Matthäus das Gebet deutlich genug als ein nur für die Jünger Jesu bestimmtes ansieht (vgl. V. 9 mit dem πατὴρ ὑμῶν V. 14 f.). Das zeigt schon eine Vergleichung mit dem von Matthäus zur Erläuterung der Bitte um Vergebung hinzugefügten Herrenwort V. 14 f. Hier wird ὀφείλημα ersetzt durch παράπτωμα, ein Wort, für welches die Bedeutung einer

[1]) Neutestamentliche Theologie I, 268. Vgl. auch, was Jellinghaus als Hauptinhalt dieses Gebetes angiebt: Die Bitte um Vergebung der unbewußten Unterlassungen des Guten, der unwissentlichen Mängel und sittlichen Gebrechen, a. a O. S. 654.

noch nicht bezahlten Schuld, einer noch zu leistenden und deshalb erwarteten Verpflichtung jedenfalls ausgeschlossen ist. Nach dem durch die LXX geschaffenen Sprachgebrauch wird aber dies Wort im Neuen Testament auch nicht in der im späteren Griechisch üblichen schwächeren Bedeutung von Fehler, Irrtum verwendet, sondern kennzeichnet die begangene Sünde als solche, die eine Entschuldigung ausschließt und darum für den Thäter Schuld begründet.[1]) Schon darum also kann auch ὀφείλημα hier nicht in der im sonstigen Griechisch üblichen Bedeutung von „Schuldigkeit", „Verpflichtung" stehen, sondern muß einen umfassenderen Sinn haben. Allerdings finden sich auch im Neuen Testament die verwandten Wörter ὀφείλειν, ὀφειλέτης, ὀφειλή in einem Sinne, der lediglich das Pflichtverhältnis, die zu leistende Schuldigkeit enthält, so vor allem bei Paulus. Von ihm wird auch ὀφείλημα Röm. 4, 4, an der einzigen Stelle, wo das Wort im Neuen Testament außer Matth. 6, 12 noch vorkommt, in dieser Bedeutung vom pflichtmäßig zu zahlenden Lohn gebraucht. Aber die Worte finden sich auch im Neuen Testament, insbesondere den Evangelien, zur Bezeichnung von Geldschulden (wie in den Gleichnissen vom Schalksknecht Matth. 18, 24 ff., vom ungerechten Haushalter Luk. 16, 5 f., vgl. Luk. 7, 41 u. a.) und auch in der Bedeutung der Schuldverhaftung, Straffälligkeit Luk. 13, 4; Matth. 23, 16 u. 18; Joh. 19, 7. Die bildliche Bezeichnung der menschlichen Sünde mit einer Geldschuld, die eine Zahlungspflicht in sich schließt und die eingetrieben wird, wenn der Schuldner nicht zahlt, wird auch an unserer Stelle vorliegen, die inhaltlich mit dem Gleichnis Matth. 18, 23 ff. so eng verwandt ist, daß man jenes immer wieder zur Erläuterung von Matth. 6, 12 herbeigezogen hat. Indem das Wort hier im Gebet zu Gott verwandt wird, bedarf das Bild aber seiner Ergänzung und Erklärung aus der Wirklichkeit. Wer seine

[1]) Cremer, Wörterbuch, s. v. παράπτωμα.

Schuld nicht bezahlt hat, während er sie doch hätte bezahlen sollen, ist schuldig. So ist auch der Mensch, der sein ὀφείλημα Gott gegenüber nicht erfüllt hat, schuldig und verhaftet zu büßen, Strafe zu erleiden, ebenso wie der säumige Schuldner bestraft wird (vgl. Matth. 18, 25), wenn ihm die Schuld nicht vergeben, erlassen wird. Es nähert sich hier also der Begriff des ὀφείλημα. aufs engste dem der ἁμαρτία Luk. 11, 9, der religiösen Bezeichnung für das Böse nach biblischem Sprachgebrauch, nur daß ersteres Wort mit seiner bildlichen Bezeichnung den Schuldcharakter der Sünde noch stärker zum Ausdruck bringt. Diejenige Auslegung, welche hier nur die Bitte um Erlaß der unerfüllten Verpflichtungen, um Nachsicht mit den unvermeidlichen Rückständen, dem Zurückbleiben hinter der sittlichen Forderung ausgesprochen sein läßt, hat noch ein weiteres Bedenken gegen sich. Die Bitte um Nachsicht wegen der Nichterfüllung des göttlichen Willens, um ein Verzichten auf einen Teil der sittlichen Leistung, zu der die Menschen verpflichtet sind, stände in völligem Widerspruch zu der Anschauung aller neutestamentlichen Schriftsteller, die übereinstimmend der Ansicht sind, daß Gottes Wille unbedingt erfüllt werden muß und von einem Nachlassen der göttlichen Forderung zu Gunsten der Schwachheit des einzelnen Menschen nichts wissen. Vor allem, Matthäus würde so mit sich selbst in den schärfsten Widerspruch geraten, da er unmittelbar zuvor in der Bergrede diejenigen Herrenworte zusammengestellt hat, welche die Unauflöslichkeit der göttlichen Gebote und die Notwendigkeit ihrer völligen Erfüllung aufs nachdrücklichste aussprechen, Matth. 5, 18 ff.

Bestätigt wird dies Ergebnis nun durch die Vergleichung des zu Grunde liegenden aramäischen Wortes. Denn beide griechischen Ausdrücke können nur auf ein aramäisches חוֹבָה zurückgehen, welches zwar hin und wieder in der Bedeutung „Verpflichtung“ gebraucht wird, in der Regel aber feststehende Bezeichnung für die Sünde gegen Gott und für die durch diese

verwirkte Schuld ist.[1]) Wir werden daher bei derjenigen Auffassung der Bitte stehen bleiben müssen, die in ihr das Gebet um Vergebung der begangenen Sünde und der damit verwirkten Schuld sieht. Die Vergebung besteht im Erlaß der Straffolge der Sünde (Matth. 18, 25).

Wenden wir uns nun zu dem Zusatz, der dieser Bitte allein von allen Bitten des Vaterunsers beigegeben ist, so ist ohne weiteres zuzugeben, daß Lukas diesen Zusatz als Begründung faßt. Die Worte καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν erlauben keine andere Übersetzung als diese: „Denn auch wir vergeben jedem, der uns schuldig ist." Von vornherein ist es unmöglich, diese Worte so aufzufassen, daß hier die göttliche Vergebung an das menschliche Vergeben gebunden würde in dem Sinne, daß nach Maßgabe der menschlichen Vergebenswilligkeit in genauem Proportionsverhältnis das göttliche Vergeben erfolgt; daß der Mensch durch sein Vergeben sich die göttliche Vergebung gewissermaßen verdiene, einen juristischen Anspruch auf die ihm zukommende Vergebung habe. Dieser Gedanke, dessen sprachliche Möglichkeit auch für die Fassung der Worte bei Matthäus ja nicht ausgeschlossen ist,[2]) hat in der Heilsverkündigung Jesu keinen Raum. Selbst in der Synagoge ist, trotzdem der herrschende Verdienstgedanke auch die Anschauungen vom Gebet weitgehend beeinflußt, doch das Bewußtsein nie geschwunden, daß die Verzeihung für begangene Übertretungen im letzten Grunde von der göttlichen Barmherzigkeit abhängt und weder durch Opfer noch durch andere menschliche Leistungen völlig verdient werden kann.

---

[1]) Dalman, Worte Jesu I, 230; Lewy, Chaldäisches Wörterbuch; Cremer, Wörterbuch, s. v. ὀφείλημα; Chase a. a. O. S. 55; vgl. auch Achelis, Bergpredigt, z. d. St. Auch das Wort ἀφιέναι wird im Neuen Testament niemals von dem Erlassen einer pflichtmäßigen Leistung gebraucht, sondern ist schon bei LXX der gewöhnliche Ausdruck für die göttliche Vergebung der Sünden, die Aufhebung des göttlichen Rechtsanspruchs. Cremer s. v.; Chase, S. 54.

[2]) Tholuck, Bergpredigt, S. 392.

Zu den Grundgedanken der Predigt Jesu gehört sowohl die Opposition gegen den Verdienstgedanken wie auch die Anerkennung des Gesetzes mit seiner absoluten Forderung, der gegenüber der sündige Mensch in der Rolle des Knechtes bleibt, der 10000 Talente schuldet. So kann es sich an dieser Stelle auch nur darum handeln, ob das menschliche Vergeben als bedingende Voraussetzung für den Eintritt der göttlichen Vergebungsgnade gedacht ist, ob zwischen göttlichem und menschlichem Vergeben ein Zusammenhang besteht derart, daß die menschliche Vergebenswilligkeit, das Vergeben von seiten des Menschen, vorhanden sein muß, damit das göttliche Vergeben erfolgt, wobei aber jeder Gedanke an eine juristische Äquivalenz ausgeschlossen bleibt, der ohnehin mit der rechten Gebetsstimmung sich nicht verträgt. Die Entscheidung hierüber würde am wenigsten Schwierigkeit machen, wenn man die von der Didache vertretene Fassung des Zusatzes zur Vergebungsbitte für die ursprünglichste ansehen könnte, wo das den Satz einleitende ὡς καὶ wie bei Matthäus sehr wohl ganz allgemein im Sinne einer Vergleichung gefaßt werden kann, und wo ferner die Lesart ἀφίεμεν (in der Form ἀφίομεν auch von einigen Handschriften für Matthäus dargeboten) es möglich macht, in diesem Zusatz nur einen Hinweis darauf zu erblicken, daß in dem Betenden die seiner Bitte entsprechende versöhnliche Gesinnung vorhanden sein müsse, ohne daß die Frage nach dem zeitlichen Verhältnisse zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung in den Kreis der Betrachtung träte. Und Chase[1]) macht es allerdings unter Vergleichung von Syr. Sin., Hom. d. Aphraates 2, 14 und Tertullian, ferner der Form, in der der fünften Bitte von Polykarp Phil. 6, 2 Erwähnung gethan wird, sowie unter Hinweis auf Stellen wie Kol. 3, 13; Eph. 4, 32 und Matth. 18, 23 ff. wahrscheinlich, daß die ursprüngliche Form der Bitte so gelautet habe. So erhielte denn dieser Zusatz im Munde des Betenden den Wert

[1]) S. 56 ff.

eines Gelübdes, wie auch Luther die Worte im kleinen Katechismus auffaßt,[1]) und es läßt sich nicht leugnen, daß diese Fassung derselben dem Charakter eines Gebetes angemessener erscheinen will als die andere.[2]) Indessen findet das γάρ des Lukas so keine genügende Erklärung und der Aorist des Matthäus ist gut genug bezeugt, um Beachtung zu verdienen, gemäß dem Bengelschen Hauptgrundsatz aller Textkritik. Dazu kommt, daß das am Ende des Abschnitts über das Gebet in der Bergrede zur Erläuterung der fünften Bitte hinzugefügte Herrenwort Matth. 6, 14 ff. über seinen Sinn keinen Zweifel läßt. Nach diesem Wort bildet unzweifelhaft das menschliche Vergeben die Voraussetzung, nach V. 15 die Bedingung für die Vergebung der Sünde durch Gott; vgl. Mark. 11, 25. Dem entspricht es, wenn in V. 12 der Aorist zum Ausdruck bringt, daß die Handlung der Vergebung von seiten des Menschen vollzogen sein muß, wenn die Vergebung Gottes erfolgen soll.

Die Schwierigkeit, welche aus dem so gewonnenen Verständnis des Wortlautes entsteht, und welche oft zu einer diesem klaren Wortlaut der Texte nicht entsprechenden Auslegung Veranlassung gegeben hat, liegt darin, daß es unmöglich erscheint, diese Aussprüche zu vereinen mit dem, was sonst im Neuen Testament von der Unbedingtheit der göttlichen Vergebungsgnade gesagt ist. Indes beseitigt sich diese Schwierigkeit einfach genug; doch das gehört nicht in den Rahmen dieser textkritischen und exegetischen Bemerkungen, sondern an eine spätere Stelle.

2. Die fünfte Bitte des Vaterunsers und die jüdische Frömmigkeit.

Läßt sich nun aus dem so verstandenen Wortlaut der fünften Bitte und aus ihrem Zusammenhange mit den übrigen Bitten des Vaterunsers schon ein Anhalt gewinnen für die Beantwortung

[1]) Anders in der Auslegung von 1518, W. A. II, 120 f.

[2]) Vgl. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, S. 50 f.

der Frage, ob und in welcher Art dies Gebet von besonderer Bedeutung im Zusammenhange der Heilsverkündigung Jesu ist? Stellt etwa dies Gebet einen Fortschritt, eine neue Stufe der religiösen Erkenntnis gegenüber dem Alten Testament und dem Judentum dar? Wir werden diese Frage mit einem Nein beantworten müssen. Die Bitte um Vergebung ist ja nicht einmal etwas der Offenbarungsreligion Eigentümliches. Und der fromme Jude hatte in dem Gebetbuch der nachexilischen Gemeinde, dem Psalter, Muster von Gebeten genug vor Augen, die das tiefste Sündenbewußtsein zugleich mit dem ernstlichsten Verlangen nach Vergebung und Erlösung zum Ausdruck brachten. So fehlt auch in den Gebeten des späteren Judentums, die ihrem Grundstock nach wohl bis in die Zeit Jesu hinaufreichen, im Kaddisch, im Achtzehngebet und seiner abgekürzten Form, dem Habinenu, nicht die Bitte um Vergebung oder Erlösung.

Aber dies alles sind Gebete der Gemeinde, sie entsprechen dem Charakter der israelitischen Religion als Volksreligion. Demgegenüber soll das Vaterunser mit seiner Anrede Gottes als des Vaters eine Beziehung des Einzelnen zu Gott zum Ausdruck bringen, wie sie dem Alten Testament und dem Judentum in dieser Innigkeit nicht möglich war. Der Verkehr der einzelnen Seele mit Gott in der Kindesgesinnung, die in dem unbedingten Vertrauen auf die Liebe des Vaters wurzelt, das sei das eigentlich Neue, was die Offenbarung Jesu gebracht habe. Von hier aus erscheine denn auch das Gebet um Vergebung in neuer Beleuchtung.

Indessen schon die Gebete um Vergebung in den Psalmen zeigen doch, daß die Frömmigkeit des Einzelnen nicht völlig aufgeht in dem Verhältnis der Gemeinde zu Gott, daß vielmehr ein darüber hinausgehendes persönliches Gemeinschaftsverhältnis zu Gott auch dem alttestamentlichen Beter möglich ist.[1]) Und in der nachexilischen Gemeinde, ja schon von der

[1]) Die Erklärung der Psalmen allein aus dem Bewußtsein der Gemeinde heraus stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten, wie die neueren Ver-

Zeit Jesaias und Jeremias an, tritt mit wachsender Deutlichkeit ein Streben auf Herausbildung einer individuellen Religiosität zu Tage, gefördert durch die geschichtlichen Ereignisse, die in wachsendem Maße die Vernichtung der politischen Selbständigkeit des Volkes befördern. Die Denkmäler des ausgeprägtesten jüdischen Individualismus aus der Zeit vor der makkabäischen Erhebung, insbesondere das Buch Sirach, sind auch auf die jüdische Frömmigkeit zur Zeit Jesu von tiefgehendem Einfluß gewesen. Die Anschauungen des Sirachbuches finden zahlreiche Parallelen in der späteren synagogalen Litteratur. Bei dem tiefen und ernsten Sündenbewußtsein, das das Buch Sirach durchzieht, spielt das Gebet um Vergebung und Bewahrung vor der Sünde eine bedeutende Rolle. Die Gewißheit der Erhörung wird hier nicht mehr wie im Alten Testament auf den Glaubens- und Hoffnungsbesitz Israels, auf den Glauben an die Erwählung gegründet, vielmehr auf die Überzeugung, daß dem Frommen gegenüber Gott seine Barmherzigkeit über seine — in diesem Zusammenhange nur als Strafgerechtigkeit aufgefaßte — Gerechtigkeit werde siegen lassen, vgl. 17, 15—32; 5, 4 ff.; 7, 8 ff. Daneben wird die sittliche Bedingtheit der Erhörung stark betont. Die Grundforderung für den, der Vergebung erlangen will, ist das Abstehen von der Sünde 17, 25 f.; 32, 5; 31, 29 ff., deren positive Kehrseite im Vergeben, im Verzicht auf eigene Rache, 28, 1—7, besteht, sowie in der Beobachtung der im Liebesgebot zusammengefaßten Gebote, 7, 10; 3, 30 u. a. So finden sich in diesen Denkmälern des jüdischen Individualismus denn auch Äußerungen der Frömmigkeit, die in engster Verwandtschaft mit der im Vaterunser geforderten zu stehen scheinen, vgl. Sirach

handlungen über das „Ich" in den Psalmen darthun. Smends Theorie (Zeitschr. f. d. alttestl Wissensch. 88, S. 49 ff., vgl. Cheyne, Psalms) ist widerlegt von Sellin, de origine carminum, quae primus psalterii liber continet, S. 25 ff. Vgl. auch über das Verhältnis von Individual- und Gemeindefrömmigkeit im Psalter R. Smith-Rothstein, Das A. T., seine Entstehung und Überlieferung, Kap. VII; Beer, Individual- und Gemeindepsalmen. S. LXXIX ff.

28, 2.: ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται mit der fünften Bitte des Vaterunsers. Auch die im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes gewagte Anrede Gottes als des Vaters in der Anwendung auf das eigene persönliche Verhältnis des Beters zu ihm findet sich bekanntlich schon in dieser Litteratur, vgl. Sirach 21, 1—4; 51, 10, auch Sap. 2, 10; 14, 3; 2, 13. 18; 9, 5. 7; 3. Makk. 6, 3. Ebenso ist in der Synagoge die Beziehung der Bezeichnung Gottes als des Vaters auf das Verhältnis zu den einzelnen Israeliten schon um die Zeit Christi häufig genug zu finden.[1]) Also auch das ist nicht etwas schlechthin Neues, was die Predigt Jesu gebracht hätte, die individuelle Religiosität, die Beziehung des Einzelnen zu Gott ist schon in der vorchristlichen Periode des Judentums kräftig entwickelt.

Wir werden jedoch diese Frömmigkeit des späteren Judentums trotz ihrer scheinbaren Berührungen mit dem Gedanken des Herrengebets doch keineswegs zur Erklärung desselben herbeizuziehen haben; denn das vom Herrn seinen Jüngern gelehrte Gebet steht thatsächlich in keiner Verwandtschaft zu derselben. Seine Beziehung zur Frömmigkeit des Alten Testaments ist eine viel engere. Schon die Thatsache, daß die Parallelen zu den einzelnen Bitten dieses Gebetes einschließlich der Anrede, die man aus der jüdischen Litteratur mit großem Fleiß gesammelt hat,[2]) sich überwiegend in den messianischen Gebeten finden, giebt den Fingerzeig für das richtige Verständnis desselben. Das Vaterunser ist ebenfalls ein messianisches Gebet, nach Form und Inhalt durchaus jüdisch, so daß ein jeder Jude, der an die Heilszukunft seines Volkes glaubt, es beten kann. Hierfür ist es bedeutsam,

---

[1]) Die Belege bei Dalman, Worte Jesu I, S. 153 f.; die Gebetsanrede אבינו שבשמים; Lightfoot hor. hebr. et talm. in IV ev., S. 299; Cremer, s. v. πατήρ.

[2]) Vgl. die Zusammenstellungen in den betr. Sammelwerken von Vitringa, Lightfoot, Schoettgen u. a., auch bei Gfrörer; neuerdings bei v. d. Goltz, a. a. O. S. 40 f.

daß im Gebet die von Matthäus schon in der Anrede verwandte erste Person Pluralis auftritt. Der betende Jünger Jesu soll gerade nicht als Einzelner Gott gegenübertreten, sondern sich mit anderen zu einer Gemeinschaft zusammenfassen. Diese Anderen sind diejenigen und nur diejenigen, die ebenfalls die Bitten um die Heiligung des göttlichen Namens, um das Kommen des Reichs, um das Geschehen des göttlichen Willens, lauter messianische Bitten im engsten Sinne des Wortes aussprechen. Und nichts berechtigt zu der Annahme, daß derjenige, der nach seinem eigenen Bekenntnis nur gekommen ist, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, aus dem eigenen religiösen Bewußtsein heraus noch einen anderen, angeblich viel tieferen Sinn in diese Bitten hineingelegt habe, als derjenige ist, den ein frommer Jude darin finden mußte. So müssen denn alle diese Bitten, auch die Bitte um Vergebung, von dem messianischen Charakter des Gebetes aus verstanden werden. Um des verheißenen und erwarteten messianischen Reiches, um das in der zweiten Bitte gebeten wird, teilhaftig zu werden, bedürfen die Beter der Vergebung ihrer Sünden. So gehört die Bitte um Vergebung und ebenso die um Bewahrung vor der Versuchung, aufs engste zusammen mit der Bitte um das Kommen des Reichs, wie denn auch in der messianischen Erwartung der Zeit entsprechend den alttestamentlichen Verheißungen die Vergebung, die Errettung von den Sünden ein wesentliches Merkmal der Zeit der Heilserfüllung bildet; vgl. Luk. 1, 77; Matth. 1, 21 und die sechste Bitte des Achtzehngebets.[1]) In diesem Zusammenhang gewinnt aber auch die Bezeichnung Gottes als des Vaters, die Matth. 6, 14. 15; Mark. 11, 25 gerade mit dem Gebet um Vergebung besonders eng verbunden erscheint, ein ganz anderes Gewicht. Es ist nicht nur ein besonders kühner Ausdruck des Vertrauens auf die

[1]) Vgl. auch die Zusammenfassung derselben im Habinenu Schimeons b. ber. 29a, vgl. Dalman I, 304 תסלח לנו להיות גאולים „vergieb uns, daß wir erlöst werden."

Gnade und Barmherzigkeit Gottes, wenn er in diesem Gebet Vater genannt wird, sondern Vater heißt er als der Geber des Reichs.[1])

3. Das Problem des Vaterunsers; das Vaterunser und die Verkündigung vom Reiche Gottes.

Ist dies der Charakter des Vaterunsers, kann es von Anfang bis zu Ende nur im Zusammenhang mit der messianischen Hoffnung Israels richtig verstanden werden, dann entsteht im Hinblick auf das, was die Evangelisten sonst von der Person und Wirksamkeit Jesu berichten, für alle Bitten des Vaterunsers, die fünfte eingeschlossen, das gleiche eigentümliche Problem. Nach dem, was diese Quellen von Jesu Wort und Werk berichten, läßt sich's ja nicht leugnen, daß Jesus der Messias sein will und dafür gehalten wird. Er ruft zum Eintritt ins Reich, das er zu bringen gekommen ist. Schon sein Vorläufer, der Täufer, begründet die Bußpredigt mit der Nähe des Reichs. Es ist nicht richtig, mit J. Weiß[2]) das Wesentliche und Auffallende hieran in dem Gedanken zu erblicken, daß das Reich ganz gewiß kommt und daß im Vergleich zu dieser unerschütterlichen Gewißheit, die der Täufer und nach ihm Jesus predigen, die größere oder geringere Nähe der Krisis das Unwesentliche sei. Die unerschütterliche Gewißheit, daß das Reich kommt, hatte jeder Jude, der in hoffendem Glauben sein messianisches Gebet betete. Die Erregung im Volk, die das Auftreten des Täufers hervorruft, begreift sich nur daraus, daß das Auffallende seiner Predigt eben darin besteht, daß das Reich in nächster Zukunft komme, der

[1]) Vgl. die Verwendung des Vaternamens in den messianischen Gebeten, Schmone Esre 5 u. 6, sowie am Schluß des Kaddisch, Dalman S. 302 u. 305, sowie besonders Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre², S. 71 ff. über den Zusammenhang der Bezeichnung Gottes als des Vaters mit den Anschauungen Israels vom Reich; sowie ebenda S. 224 ff. über das Vaterunser.

[2]) Die Predigt Jesu vom Reich Gottes² S. 69 f.

jetzt lebenden Generation erscheine. Dem entspricht seine Handlungsweise; er tauft zum Himmelreich und verweist die von ihm Getauften auf den, der sie mit Geist und Feuer taufen werde; den Christus, den sie, die Getauften, also noch erleben werden. Jesus nimmt Predigt und Handlung des Täufers auf; aber er geht in Wort und Werk darüber hinaus. Er bezeugt die Gegenwart des Reichs in unzweideutigen Aussagen: Matth. 12, 28; Luk. 17, 26; Matth. 21, 31; 21, 43; 11, 12; 5, 3; Luk. 6, 20; Mark. 10, 14 u. a. Darin liegt nicht, daß Jesu Gewißheit um eine Nuance kräftiger in der Stimmung ist als die der übrigen Juden, nicht der Ausdruck „prophetischer Begeisterung, der die kurze Spanne Zeit überspringt, als ob er bereits am Ziele sei". Jesus stellt nicht eine prophetische Lehre von der Gegenwart des Reiches auf; das wichtige ist vielmehr, daß er beständig sein Handeln als den Beweis für sie geltend macht und angesehen wissen will. Auch Gunkel[1]) weist auf die Bedeutung hin, welche in dieser Hinsicht die Dämonenaustreibungen für Jesus und seine Zeitgenossen haben. Ebenso sind die Wunder Jesu den Evangelisten ein Thatbeweis, daß das Reich Gottes angebrochen ist. Beides bildet einen machtvollen Eingriff in das Reich Satans wie in die Natur und ist darum Kennzeichen des vom Himmel her in die Welt eingetretenen Reiches Gottes, wovon der Israelit nach den Verheißungen auch die Weltverwandlung und Welterneuerung durch Gottes schaffende Macht, durch seinen Geist erhofft. Darum auch der Tadel Jesu an die Jünger, Mark. 4, 40 *οὔπω ἔχετε πίστιν*, trotz der von ihm bewiesenen Macht. Insbesondere sind es die Krankenheilungen, welche immer wieder als das Charakteristische an Jesu Wirken hervorgehoben werden. An diesen Merkmalen der Wirksamkeit Jesu wird das Reich als gegenwärtig erkannt. Gottes Macht ragt umgestaltend in die Welt hinein,

[1]) Wirkungen des Heiligen Geistes², 54 f.

Matth. 9, 8; 8, 27; Luk. 7, 16 u. a., und zwar durch die Vermittlung Jesu und der von ihm beauftragten, in seinem Namen handelnden Jünger. Nicht nur durch seine Verkündigung, sondern in seinem erlösenden Wirken ist Jesus der Bringer des Reichs. Darum ist die Gabe des Reichs unabtrennbar von seiner Person.[1])

Dem entspricht nun auch die Stellung, welche Jesus zur Sünde einnimmt, die Bedeutung, welche er seiner Person für die Vergebung und Beseitigung der Sünde zuschreibt. Daß, wie des Täufers, so auch Jesu Wirken von Anfang bis zu Ende von der Bußpredigt begleitet wird, daß diese einen wesentlichen Bestandteil seiner Verkündigung ausmacht, bedarf hier nicht der Erwähnung. Ebensowenig das, worin er sich vom Täufer und von allen Propheten vorher offenbar unterscheidet, daß er der Sünde gegenübertritt als der Sündlose, als der, der in seinem persönlichen Leben das Gesetz vollkommen erfüllt hat, der darum der Sünde als der Richter gegenübertreten kann, Mark. 8, 38; 7, 9. 11; Luk. 11, 11. 13; Matth. 5, 17; 7, 22 f. Wohl aber, daß er nicht nur als Bußprediger und Prophet, sondern als der *Handelnde* auftritt in Bezug auf die Sünde. Er nimmt die Macht und das Recht für sich in Anspruch, die Sünde vergeben zu können und handelt danach. Als der Messias, der das Reich bringt und als solcher mit Vollmacht ausgestattet ist, Sünde zu vergeben, bindet er die Sündenvergebung auf Erden an seine Person. Er *verkündigt* nicht die Vergebung als der, welcher zuerst und in allereigenster Weise Gottes Vaterliebe im Glauben erkannt hat, er *erteilt* sie als der Gottessohn, der sich in innigster Gemeinschaft mit dem Vater weiß, Matth. 11, 27; Luk. 10, 22 u. a., als der Messias, der mit Vollmacht ausgestattet ist, Gottes Gabe der Welt zu bringen und darum auch

---

[1]) Vgl. *Lütgert*, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien, besonders Kap. 2.

auf Erden Sünden zu vergeben, Matth. 9, 1 ff.; Luk. 5, 17 ff.; Mark. 2, 1 ff. Er ist nicht nur der Prophet Gottes, sondern selbst der Gebende. Obwohl er sich innerlich geschieden weiß von aller Sünde, sucht er den Verkehr mit den Sündern; er vergleicht sich dem Arzt, dessen der Kranke bedarf, gerade im Hinblick auf seinen Verkehr mit Zöllnern und Sündern, Mark. 2, 17; Matth. 9, 13; Luk. 5, 32. Er weiß sich imstande, die Kranken von ihrer Sündenschuld zu befreien, sie zu erretten. Indem er sie an sich zieht, vergiebt er ihnen. So ist in seinem Verhalten zu den Sündern ihr Heil gegenwärtig, vgl. Luk. 19, 9 ff. Das Verhältnis zu Jesus entscheidet über das Verhältnis zu Gott, weil Jesus Gottes Bote ist. Wer an Jesum *glaubt* als an den, der in seiner Person und darum auch in seinem Handeln die Offenbarung Gottes ist, der *hat* die Gabe, die Jesus bringt, d. h. er hat Sündenvergebung und ist im Besitz des Reichs, soweit es bereits durch Jesus in der Welt gegenwärtig geworden ist.[1])

Ist mit diesen Sätzen richtig umschrieben und zusammengefaßt, was die synoptischen Evangelien von der Bedeutung der Person Jesu als des Messias für die Sündenvergebung aussagen, so scheint damit die ausdrückliche Anweisung des Herrn an seine Jünger, täglich um Vergebung der Sünden zu bitten, doch in Widerspruch zu treten. Denn hiernach sind die Jünger Jesu, diejenigen, die sich glaubend an ihn angeschlossen haben, ohne Zweifel im Besitz des Reichs und der Sündenvergebung. So gewiß das Reich in Jesu Person gegenwärtig ist und so gewiß es nicht durch sittliche Anstrengungen der Menschen erlangt wird, sondern Gottes *Gabe* ist, so gewiß *haben* seine Jünger das Reich und ebenso die Voraussetzung des Reichs, die Sündenvergebung. Wie reimt sich damit die Anweisung Jesu zum täglichen Gebet der fünften und zweiten Bitte des Vaterunsers?

[1]) Vgl. hierfür die eingehenderen Ausführungen bei *Lütgert*, Das Reich Gottes; H. *Cremer*, Paulinische Rechtfertigungslehre und besonders E. *Cremer*, Die Vergebung der Sünden durch Jesus.

4. Der Glaube der Jünger und die Sünde im Jüngerkreise.

Es besteht ein Widerspruch zwischen dem in der Person Jesu gegenwärtigen Reich und den messianischen Reichserwartungen Israels. Israel erwartet ein Kommen des Reichs in Sichtbarkeit, Luk. 17, 20, ausgestattet mit aller Machtfülle Gottes. Es erwartet die völlige Realisierung des göttlichen Willens auf Erden und darum das Gericht, in dem die Sünde hinweggethan, der Sünder von den Gerechten geschieden und aus dem Reich ausgeschlossen wird. Demgegenüber bedeutet die Art, wie Jesus das Reich bringt, eine Verhüllung desselben. Es ist gegenwärtig, aber es ist verborgen. Zwar hat es an Jesu Wort und den Zeichen, die er thut, seine Merkmale, an denen es jedem gläubigen Juden erkennbar ist. Wer aber dem Worte Jesu die Zustimmung, den Gehorsam verweigert und auch seine Zeichen sich nicht zum Glaubensmotiv werden läßt, dem wird beides entzogen, Matth. 13, 13; 12, 39 ff.; 16, 4. Beide Maßnahmen Jesu, die Versagung des Zeichens und die Verhüllung des Wortes dadurch, daß nur in Gleichnissen geredet wird, werden von den Evangelisten unzweideutig auf die Unbußfertigkeit der Pharisäer und des Volkes zurückgeführt. Die Sünde des „bösen und ehebrecherischen Geschlechtes" macht sie unfähig, Jesum zu verstehen, den in ihm wirkenden Geist als Gottes Geist zu erkennen und ihm Glauben zu schenken; darum werden sie gestraft, indem ihr Unglaube durch das Verhalten Jesu gesteigert wird. Buße ist und bleibt die Bedingung zum Eingehen in das Reich. Dem unbußfertigen Israel wird das Reich verschlossen. Dies ist es, worin die Art des messianischen Auftretens Jesu sich von der zeitgenössischen Messiaserwartung so sehr unterscheidet. In ihr fehlt das ethische Moment ja nicht; daß im Reich die Sünde keinen Platz habe, ist ein Fundamentalsatz der jüdischen Dogmatik. Aber sie hält dem gerechten Israeliten das Reich offen und schließt den Sünder aus, während für Jesus diese

im landläufigen Urteil der Zeit feststehende Teilung der Gemeinde in zwei Gruppen, in die Gerechten und in die, welche sündigen und der Umkehr bedürfen,[1]) nicht existiert, sein Bußwort vielmehr an alle ohne Ausnahme ergeht. Die Allgemeinheit des Bußrufs besagt aber zugleich, daß das Reich jedem, auch dem Sünder, offen steht, und daß, um ins Reich einzugehen, es der inneren Lösung von den Sünden durch die Buße ebensowohl wie der Vergebung bedarf. Jesus bezeichnet den Zweck seines Kommens mit dem Wort Luk. 19, 10: Er kommt, die Verlorenen zu retten. Er sucht die Sünder, um sie ins Reich hineinzuziehen.

Die Thatsache, daß Jesus im Gegensatz zur zeitgenössischen Erwartung es als seine messianische Aufgabe ansieht, das Reich allen Gliedern seines Volkes ohne Ausnahme anzubieten, so daß nun jedem durch Abkehr von der Sünde und durch gläubige Annahme der dargebotenen Vergebung der Eintritt ins Reich offen steht, giebt den Schlüssel zur Lösung des Problems in der Erscheinung des Messias und damit zur Lösung aller Probleme in der Geschichte des Herrn.

Darum enthält sie auch den Fingerzeig für das richtige Verständnis der Anweisung des Herrn an seine Jünger, noch täglich das Vaterunser mit seiner fünften Bitte zu beten.

Das Reich, der Christus, ist in einer Gestalt erschienen, die nicht der Erwartung entsprach. Die Herrlichkeit Gottes war in Jesu nicht offenbar. Daß er als „der Menschensohn“ auftritt, verhüllt seine Messiaswürde.[2]) Aber als der Menschensohn, mit den Zeichen der Niedrigkeit und Ohnmacht behaftet, als der Leidende erscheint er, um Sünder zu retten. Der Menschensohn ist es, der Macht hat, auf Erden Sünden zu vergeben, Matth. 9, 6; der Menschensohn ist es, der gekommen ist, zu suchen und

---

[1]) Schlatter, Glaube², S. 35.

[2]) Über die Bedeutung dieser messianischen Selbstbezeichnung Jesu vgl. bes. Lütgert, Das Reich Gottes, S. 77; Cremer, Wörterbuch⁸, s. v. υἱός.

zu erretten, was verloren ist. Ein Christus, der in der sichtbaren Herrlichkeit und Majestät Gottes erschienen wäre, hätte sich freilich Anerkennung zu erzwingen vermocht. Aber solche erzwungene Anerkennung hätte eben nicht die das Heil ergreifende Lösung von der Sünde durch Buße und Glauben bewirken können, sondern nur das verzweiflungsvolle Selbstgericht des Sünders, nicht Zutrauen, sondern Angst. Jesus kommt aber nicht zu richten, sondern zu retten.

Indem Jesus als der Menschensohn erscheint, ist Glaube, Vertrauen ihm gegenüber möglich; aber freilich bedingt die Art seiner Erscheinung und seines Wirkens auch, daß das Verhältnis des Glaubens das einzige ihm gegenüber mögliche ist: die Anerkennung, daß in der Person Jesu der Messias und mit ihm das Reich auf Erden erschienen ist, kann nur in der Form eines Glaubensaktes vollzogen werden. Dann aber ist auch die Möglichkeit gegeben, daß man sich ihm gegenüber verschließt im Unglauben, Anstoß, Ärgernis an ihm nimmt und so zu Fall kommt, Matth. 11, 6.

Jesus erwartet, daß er Glauben finde, Matth. 8, 10; Luk. 7, 9; vgl. Luk. 18, 8; er sucht den Glauben, Matth. 9, 28; Mark. 9, 23; vgl. Matth. 17, 17 u. a. Er fordert ihn nie direkt, sondern er setzt als selbstverständlich voraus, daß seine Person, seine Thaten, sein machtvolles und gütiges Wirken den Glauben erzeugt. Deshalb hat er nur die verwunderte und vorwurfsvolle Klage, wenn der Glaube da ausbleibt, wo er ihn erwarten kann, Mark. 4, 40; Luk. 8, 25. Eben deshalb giebt es auch für Jesus keinen Glauben, der ein allgemeines Gottvertrauen ohne bestimmte Beziehung auf Jesus wäre. Von jedem Bittenden, der sich an ihn um Hülfe wendet, verlangt er, daß er in ihm denjenigen anerkenne, durch den Gott mit unbeschränkter Macht und Güte hilft, Matth. 9, 28; 8, 2 u. a. Darum erwartet und verlangt er unbeschränktes Vertrauen, und nur, wo das vorhanden ist, hilft er, Matth. 8, 5 ff.; 9, 18 ff. u. a.

Nur durch Glauben tritt man in diejenige Verbindung mit Jesus, durch die man seiner Gaben teilhaftig wird.[1])

Wenn Glaube das einzige ist, was Jesus fordert, so ist dabei festzuhalten, daß es auch das einzige ist, was er fordern kann. Er macht den Anspruch, der von Gott gesandte Messias zu sein; er bewährt diesen Anspruch auch durch seine Machtthaten; aber doch widerspricht seine Erscheinung in allen Stücken dem, was man in Israel vom Messias erwartet. So aber vermag er allen die Rettung anzubieten. Deswegen erscheint er in dieser Gestalt, die keine andere Anerkennung dessen, was er sein und bringen will, möglich macht, als die des vertrauenden Glaubens. Deswegen also bleiben seine Jünger, solange sein Heilandswort und Amt andauert, allein angewiesen auf Glauben. Der Glaube ist nicht ein Akt einmaliger Anerkennung, sondern etwas Dauerndes, beständig zu Erneuerndes. Der Glaubensakt muß immer wieder vollzogen werden; gegenüber der Anfechtung, die immer wieder aus Art und Erscheinung dieses Messias erwächst, bedarf es immer neu des Vertrauens, daß Jesus doch der Messias ist, daß er auch so sein Messiasamt werde ausrichten können, und denen, die so an ihm halten und auf ihn vertrauen, das volle Heil verschaffen werde. Es ist darum auch nicht an dem, daß der einmal entstandene Glaube nun nicht mehr aufhören könnte und sich in regelmäßigem Fortschritt weiter entwickelte. Die Gefahr des σκανδαλίζεσθαι ist nicht nur beim Entstehen des Glaubens vorhanden, auch der bewährte Jünger unterliegt noch dieser Gefahr, Matth. 26, 31. Die Glaubenserziehung, die Jesus seinen Jüngern zu teil werden läßt, zeigt im Gegenteil, wie Jesus beständig mit der Glaubensträgheit und Glaubensschwachheit derselben kämpft. Immer wieder bedarf die erlöschende Flamme ihres Glaubens dessen, daß sie von neuem

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube im N. T., Kap. IV; Cremer, Rechtfertigungslehre, S. 234 ff.

angefacht werde; immer wieder sehen wir Jesum darauf bedacht, Glaubensanstöße, die den Jüngern zum Fall gereichen können, zu beseitigen. Einer ernstlichen Schwierigkeit gegenüber versagt leicht ihr Glaube, Matth. 8, 26; 6, 30; 14, 3; 16, 8; deswegen fallen sie unter Jesu strafendes Wort, der sie ὀλιγόπιστοι nennt, eben weil sie nicht stetig den Glaubensakt vollziehen.[1]) Auch dann, als durch den beständigen Verkehr mit Jesus das Vertrauen der Jünger auf ihn sich zur Anerkennung und zum Bekenntnis seiner Messianität gesteigert hat, bleiben die Schwankungen in dem auf Jesus gesetzten Glauben nicht etwa aus; vielmehr gerade jetzt veranlassen sie Jesus zu der Klage Matth. 17, 17. Und gerade bei der entscheidenden Glaubensprobe, in der Leidensgeschichte, versagt wieder der Glaube sämtlicher Jünger, Matth. 26, 56. 75, auch der des bekenntnisfreudigsten unter ihnen, dessen, für den Jesus gebetet hat, daß sein Glaube nicht aufhöre, Luk. 22, 32.

Gerade dies Wort Jesu stellt nach verschiedenen Seiten hin die Art des Glaubens der Jünger ins Licht. Auch hierin ist ausgesprochen, was so oft den Gegenstand des Lehrworts Jesu bildet, daß der Glaube wirklich die Gabe Gottes hat und behält, und daß es nur auf den Glauben ankommt: behält Petrus nur Glauben, so wird er die Anfechtung überwinden und gerettet sein. Woran aber liegt es, daß der Glaube des Petrus in ernstlicher Gefahr ist, zu erlöschen, so daß der Herr im Gebet diese Gefahr von ihm abwenden muß? Gerade der Glaube des Petrus wird wiederholt in Erzählungen hervorgehoben, sein Glaubensbekenntnis wird ausdrücklich auf Gottes Offenbarung zurückgeführt, wie denn überhaupt der Glaube der Jünger durchaus als Wirkung Gottes, erst dann als Aufgabe der Jünger erscheint. Gott ist es, der den Glauben weckt, wenn die in Gottes Kraft geschehenen Thaten Jesu das Glaubensmotiv für

[1]) Schlatter, Glaube², S. 71.

die Jünger bilden. Haben sich die Jünger einmal glaubend an Jesus angeschlossen, so unterstehen sie damit seiner beständigen persönlichen Einwirkung, in der er auch durch Belehrung und Weissagung die Glaubensanstöße hinwegzuräumen bestrebt ist. Trotzdem gerät noch am Ende dieser Gemeinschaft mit Jesus, am Ende der Glaubenserziehung ihr Glaube in ernstliche Gefahr. Darin zeigt sich aufs deutlichste, daß die Glaubensbeziehung der Jünger zu Jesus ein Verhältnis von Person zu Person ist und bleibt und jeder Gedanke an eine andersartige Einwirkung auf die Jünger ausgeschlossen bleibt. Die Wirksamkeit Jesu auf seine Jünger geschieht nicht in der Weise einer naturartigen Kraftwirkung, unmittelbar eingreifend in das Innenleben der Jünger. Sie werden, nachdem Jesus ihnen vergeben und sie in seine Gemeinschaft aufgenommen hat, nicht so beeinflußt, daß sie aus der Gemeinschaft mit ihm nicht mehr herausfallen können. Die Geschichte des Verräters zeigt dies ebensowohl wie die des ersten unter den Aposteln, des Petrus. Die Jünger werden nicht wunderbar herausgehoben und geschützt vor der Welt und den sie von daher berührenden Einwirkungen. Die Anfechtung bleibt ihnen nicht erspart, worauf Jesus sie wiederholt vorbereitet. Auch nicht das ist der Fall, daß ihnen die längere Gemeinschaft mit Jesus das Bestehen der Anfechtung erleichtert. Die Stärke der Anfechtung steigert sich; angesichts der ihrem Ende sich zuneigenden Geschichte Jesu bedarf es besonderer Anspannung des Glaubens, um an ihm und an Gott festzuhalten. Jesus bezeichnet die letzte Glaubensprobe als eine Sichtung durch den Satan, in der Petrus mit den Seinigen nicht durch eine übernatürliche Kraftwirkung bewahrt bleibt, sondern durch das Gebet Jesu. Die Verleugnungsgeschichte zeigt, daß der Apostel nicht anders den Glauben bewahrt hat, als durch einen tiefen Fall hindurch. Sie zeigt auch, warum die Gefahr für den Glauben des Jüngers so ernstlich ist. Die Anfechtung von außen her könnte durch die Anspannung des Willens im Glauben leichter

überwunden werden, wenn sie nicht im Innern des Jüngers ihren Anknüpfungspunkt fände. Der Jünger ist aber ebensowenig der Verflochtenheit in die Sünde enthoben, wie die Anfechtung von außen ihm erspart bleibt. Sie kann in die Seele des Jüngers eindringen darum, weil die selbstischen Triebe und Begehrungen in ihm durch den Anschluß an Jesus und die von ihm ausgehenden Wirkungen nicht wunderbar erstickt sind. Vielmehr kommt es darauf an, daß der Sünder selbst seine Sünde erkennt und bekämpft. Der Bruch mit der Sünde soll sich im Innern des Personlebens vollziehen; die μετάνοια, die Jesus fordert, ist eine Umkehr des Willens. Das sittliche Selbstbewußtsein wäre zerstört, wenn die Gabe Gottes, die den Menschen von der Sünde befreien will, ihm durch ein seine Person umschaffendes Wunder aufgezwungen würde, ohne daß er sich dem entziehen kann. Die Buße ist ebensowenig wie der Glaube ein einmaliger Akt, der beim Anschluß an Jesus vom Jünger gefordert wurde und nun nicht mehr vollzogen zu werden brauchte. Die Buße bleibt ebensowohl wie der Glaube beständige Aufgabe des Jüngers, weil das sündige Begehren in ihm nicht wunderbar getilgt ist.

Es gehört zu denjenigen Zügen der evangelischen Geschichte, welche ihr den Charakter vollster Wahrhaftigkeit verleihen, daß dieser Sachverhalt nicht verdeckt wird. Die Berichte heben sehr stark die Sünde im Jüngerkreise hervor und lassen ihre Ursachen erkennen. Nicht nur die Geschichte des Petrus und des Judas zeigt dies, sondern auch die aller übrigen Jünger, Matth. 26, 31. 33. 56. Auch der Mangel an Verständnis, den die Jünger immer wieder für Jesus und seinen Beruf zeigen, hat seinen Grund darin, daß sie noch nicht ganz losgelöst sind von Begehrungen, welche die Art der Welt, nicht aber die Art Gottes an sich tragen, vgl. Mark. 8, 33; 10, 35; Matth. 18, 1 u. a. Aber auch das Lehrwort Jesu an seine Jünger rechnet beständig mit ihrer Sünde, die es zu bekämpfen gilt. Der Erziehung

zum Glauben geht im Unterricht des Herrn beständig die Erziehung zur Buße parallel. Er weist sie hin auf die auch für den Jünger noch bestehende Möglichkeit des Falls; er prägt ihnen in der Aussendungsrede die Furcht ein vor Gott, den sie doch auch als Jünger ihren Vater nennen können, Matth. 10, 28 ff. Ist der unsaubere Geist auch aus dem Menschen ausgefahren, er kann doch wieder zurückkehren; verachtet der Mensch die Gabe, die ihm mit der Erlösung zu teil geworden ist, so fällt er in den alten Zustand zurück, und das Ende wird schlimmer als vorher, Matth. 12, 43. Matthäus hat gleich am Anfang in der Bergpredigt, die er an Jünger gerichtet sein läßt, solche Worte Jesu zusammengestellt, welche zeigen, mit welchem Ernst Jesus seine Jünger zur Erkenntnis und Abwehr des Bösen, das sie bei sich finden, angeleitet hat. Einige von ihnen finden sich auch bei den anderen Evangelisten, so bei Lukas derjenige, der die Allgemeinheit der Sünde scharf betont, Luk. 11, 13; Matth. 7, 11 und bei Markus derjenige, der den Kampf gegen die Sünde führen heißt bis zum Verlust eines Gliedes, Mark. 9, 43. 47; Matth. 18, 8. 9. Der letztere Spruch bringt in paradoxer Form zum Ausdruck, daß die Wurzel des Bösen nicht in der Außenwelt, sondern im Innern des Menschen zu finden ist. Denn daß Jesus nicht die Naturausstattung als dasjenige ansieht, was den Menschen sündig macht, zeigt das Wort Matth. 15, 18; im Innern des Menschen sind die bösen Gedanken und Begehrungen, die als mannigfache Sünden in Wort und Werk ans Tageslicht kommen. Deswegen bedarf es für den Jünger beständiger Wachsamkeit, damit er hieran nicht zu Fall komme, Matth. 24, 42; 25, 13; Mark. 13, 37, Matth. 26, 41.

Der Vorblick Jesu auf die Zukunft in seinen eschatologischen Aussagen sowie in den hierher gehörigen Gleichnissen zeigt ebenfalls, wie sehr Jesus mit diesem Sachverhalt rechnet. Die gegenwärtige Gestalt seines Reiches gleicht dem vierfachen Acker, dem

Weizenfeld, in das der Feind das Unkraut gesät hat, dem Gemisch von faulen und guten Fischen im Netz. An dessen Stelle tritt auch in der Zukunft nicht eine Gestalt des Reichs, in der die Sünde durch die sittliche Anstrengung seiner Glieder ausgetilgt und so der Wille Gottes zur Herrschaft gekommen wäre. Die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig bringen einen anderen Gedanken zum Ausdruck. Der Blick in die Zukunft wird überall abgeschlossen mit dem Bilde des Gerichts, entsprechend den zeitgeschichtlichen Vorstellungen, soweit sie aus den alttestamentlichen Vorstellungen erwachsen sind. Wenn der Christus wiederkommt, wird sein Reich, das bisher verborgen war, offenbar, und zwar durch das Gericht, das er dann vollziehen wird. Dann wird sich Gott durch ihn als Israels König in Gericht und Gerechtigkeit offenbaren. Das ist nun allerdings für die Seinen, entsprechend den ihnen geltenden Verheißungen, das erlösende Gericht, Luk. 21, 28. Dann wird das Hoffen und Harren der auf das gerechte Richten und Retten des Herrn wartenden Gläubigen endlich erfüllt werden, und sie werden eingehen in das Reich, Matth. 5, 3 ff.; 7, 21; 25, 21, und die völlige Befreiung von allem Elend, aller Not und aller Sünde empfangen. Aber das ist nur die eine Seite; diesem Gedanken tritt der andere an die Seite, daß das Gericht ein Strafgericht sein werde, und er überwiegt durchaus in den Reden Jesu, von der Bergpredigt an, Matth. 7, 2 ff., bis hin zu der großen Aufrollung des Gerichtsbildes in Matth. 24 f. Und das Gericht erstreckt sich nicht allein über die, welche den Messias abgewiesen haben, sondern gerade auch über den Jüngerkreis. In ihrem Kreise wird einer angenommen, der andere verworfen; die Gleichnisse vom bösen Knecht, von den Jungfrauen und von den Talenten zeichnen, wie es sein wird bei denen, die Gottes Gaben durch Jesus empfangen haben, also im Kreise der Jünger. Daher wird die Mahnung zu wachsamer Bereitschaft nachdrücklich wiederholt, vgl. Mark. 13, 35. 37. Nur

wer angesichts aller Versuchung im Glauben die ihm gegebene Gabe bewahrt hat, im Glauben die Abkehr von der Sünde und die Zuwendung zu Gott und dem von ihm gesandten Messias immer wieder von neuem vollzogen hat, von dem wird nicht genommen, was er hat; er bleibt im Reich, das er im Glauben schon besaß, das aber bisher verborgen war, nun jedoch in Herrlichkeit offenbar wird.

5. Die Bedeutung der Bitte um Vergebung für die Jünger Jesu.

Das eigentliche Problem, das darin liegt, daß die Jünger des Messias noch um Vergebung ihrer Sünden bitten müssen, findet hiernach seine Lösung. Es bleibt bestehen, daß Jesus der Messias ist, daß mit ihm das Reich auf Erden gegenwärtig geworden ist, und damit die Erfüllung aller der Hoffnungen, welche das fromme Israel ans Kommen des Reichs knüpft. Dann *haben* auch alle die, welche in der Verbindung mit Jesus in den Besitz der Gaben des Reichs getreten sind, die Vergebung ihrer Sünden. Gott kann nicht anders geben, als indem er Sünden vergiebt. Wo immer Gott zu den Menschen in Beziehung tritt, muß er um seines ausschließenden Gegensatzes zur Sünde willen gegen dieselbe reagieren, entweder durch Gericht oder durch Vergebung. Als der Gebende, auf das Gericht Verzichtende, ist er stets auch der Vergebende. Die Jünger Jesu, die ihr Vertrauen auf Gott durch den Anschluß an ihn bethätigen, sind also im Besitz der Vergebung, weil sie im Besitz des Reiches sind.

Aber sie thun noch Sünde. Die evangelische Geschichte wie das Lehrwort Jesu zeigen, daß auch im Jüngerkreis die Sünde nicht getilgt ist, daß die Jünger Jesu sündige Menschen sind und bleiben bis ans Ende der Tage. Wie sie nicht wunderbar aus der Welt herausgenommen werden, wie aus ihnen nicht ein Reich Gottes gebildet wird, das die Herrlichkeit und Macht

Gottes allein sichtbar darstellt, so werden sie auch nicht aus der Verflochtenheit mit der Sünde befreit, in der nach Jesu Zeugnis alle Menschenkinder, ihn allein ausgenommen, sich befinden und die ihren Grund hat in der allgemeinen Verderbtheit des Willens, die wohl zu einigen guten Thaten dem Menschen die Fähigkeit läßt, nicht aber zu einem Leben nach dem Willen Gottes, weshalb an alle der Bußruf ergehen muß.

Warum aber werden die Jünger nicht befreit von der ihnen anhaftenden Sünde und mit der Kraft zu einem sündlosen Leben begabt? Warum sind sie für die Befreiung von dem Elend und der Not der Sünde noch angewiesen auf Hoffnung, wie für die Vergebung ihrer Sünde auf Glauben? Warum unterscheidet sich die Schar der an Jesus Glaubenden äußerlich in nichts von der sie umgebenden Welt? Die Antwort auf diese Fragen hängt auch zusammen mit der Lösung desjenigen Problems, welches die Erscheinung des Messias selbst betrifft. Um das Gericht über die Sünder hinauszuschieben, und allen denen Vergebung und Rettung zu bringen, die sich noch ihre Sünden vergeben lassen und sich retten lassen wollen, ist er gekommen als der Menschensohn, der Buße predigt und Sünden vergiebt und denen hilft, die sich helfen lassen wollen, der aber im übrigen auf die Geltendmachung jeden Anspruches verzichtet, den er als der Messias Gottes erheben könnte. Denn wollte er von der Macht Gottes Gebrauch machen und sein Reich auf Erden aufrichten, so wäre das Gericht über die Sünder da. Um das Gericht nicht ausüben zu müssen, sondern allen die Gnade und die Vergebung mitteilen zu können, läßt Jesus alle Verkennung und Verfolgung bis zum Äußersten über sich ergehen und vollbringt gerade so sein Messiaswerk. Damit, daß Jesus diesen Weg einschlägt, ist aber gegeben, daß auch alle, die sich ihm anschließen und in Gemeinschaft mit ihm treten, Anteil haben an dem Gesetz, das seine irdische Wirksamkeit gestaltet. So gewiß

es für Jesus eine Notwendigkeit ist,[1]) daß er die Sünde und alles, was mit ihr zusammenhängt, nicht königlich vernichtet, sondern unter ihr leidet, weil er nur so allen im Volk die Vergebungsgnade bringen kann, so gewiß müssen auch seine Jünger mit Notwendigkeit Anteil haben an der Niedrigkeit und leidenden Ohnmacht, die Jesus erduldet um seines Berufes willen. Dazu gehört für die Jünger aber auch, daß sie auf Glauben und Hoffnung angewiesen bleiben, was ihre eigene Sünde betrifft. Auf Glauben in dem Punkte, daß sie wirklich durch ihren Anschluß an Jesus die Vergebung ihrer Sünde haben, die zu bringen er gekommen sein will, auf Hoffnung darum, weil die gänzliche Erlösung von der Macht und dem Elend der Sünde auch für sie noch in der Zukunft liegt. Und so lange, bis endlich das richtende und rettende Gericht, das den Abschluß der Zukunftserwartung bildet, wirklich eingetroffen ist, gilt diese Ordnung der Dinge dem Jünger.

Dieser Lage der Jünger entspricht aber völlig das Gebet, das der Herr ihnen gegeben hat. Die eine Seite, der Besitz des Jüngerstandes, kommt in der Anrede zum Ausdruck, darin, daß sie Gott ihren Vater nennen dürfen. Darin liegt, daß sie im Glauben an Jesus wirklich das Reich, die ganze Gabe Gottes, den Inbegriff aller Verheißungen ihr eigen nennen können. Im Glauben an Jesus; denn oben schon wurde darauf aufmerksam gemacht, daß die Benennung Gottes als des Vaters im Vaterunser nicht in Analogie mit der in den Apokryphen sich bisweilen findenden Gebetsanrede steht, sondern nur aus dem israelitischen Reichsgedanken verstanden werden darf. Vater ist Gott als der Gott der Erlösung, der Geber des Reichs. Vater ist Gott aber in erster Linie und in einzigartiger Weise für Jesus, den Gottessohn und Messias. Nach den Synoptikern nimmt Jesus eine einzigartige Sohnesstellung zu Gott für sich

[1]) Vgl. das δεῖ Matth. 16, 21 ff u. a. St.

in Anspruch, Matth. 11, 27; er unterscheidet streng zwischen der Bezeichnung „mein Vater" und „euer Vater" (Matth. 6, 9 gehört nicht hierher) und ohne Zweifel liegt hierin eine der zuverlässigsten Erinnerungen der Gemeinde an Jesus, da auch sonst im Neuen Testament diese Unterscheidung genau gewahrt wird (vgl. das paulinische „Vater unsers Herrn Jesu Christi"). Das Vaterverhältnis Gottes den Jüngern gegenüber gewinnt Inhalt und Bedeutung nur durch das Vaterverhältnis Gottes zu Jesu. Durch den gläubigen Anschluß an Jesus sind die Jünger in das Kindesverhältnis zu Gott getreten. Jesus als der Christus ist es, der seinen Jüngern diese Vaterstellung Gottes vermittelt hat. So liegt in der Gebetsanrede Gottes als des Vaters die Glaubensbeziehung auf Jesus eingeschlossen. Der Jünger Jesu darf Gott Vater nennen in dem Sinn, den dies Wort als Ausdruck der erfüllten Verheißung Israels hat; aber niemand sonst. In diesem Verhältnis zu Gott haben die Jünger aber alles, was Gott verheißen hat. Nur haben sie es, entsprechend dem, daß Jesus sein königliches Messiasamt in der Form der Niedrigkeit und Ohnmacht durchführt, nicht anders, als im Glauben. Diese Seite am Jüngerstand kommt darin zum Ausdruck, daß das folgende Gebet nicht ein Preisgebet für die empfangene Gnade, sondern ein Bittgebet ist, dessen Bitten alle auf die abschließende Erfüllung der Verheißung, die noch aussteht, zielen. Das Reich ist noch nicht sichtbar gegenwärtig auf Erden. In diesem Sinne muß in den ersten Bitten noch um das Kommen des Reichs gebeten werden, obwohl es in Jesu Person bereits erschienen ist. Den Glauben und die Hoffnung, die es angesichts der eigenen Verflochtenheit in die Sünde zu bewähren gilt, bringen die letzten Bitten zum Ausdruck. Auch diese Bitten stehen, wie die Bitte um Erlösung vom Übel zeigt, in engster Beziehung zum Kommen des Reichs, zur Heilszukunft. Im Hinblick darauf müssen die Jünger bitten darum, daß ihnen die Vergebung, die sie im Glauben an Jesus haben, weiter

erhalten bleibe. Weil sie aber der Sünde nicht entnommen sind, weil auch der Jünger noch der Versuchung erliegen kann und wird, so bedarf es immer neu der Bitte um Vergebung, damit auch durch die neue Sünde die Gemeinschaft mit Gott, die die Jünger im Glauben an Jesus haben, nicht aufgehoben werde.

So entspricht das Gebet des Herrn der Lage, in der sich der Jüngerkreis bis zur Parusie des Herrn befindet; der Lage, in der sich die Jünger befinden um der vergebenden Gnade willen, die nicht vorzeitig das Gericht heraufführen, sondern an alle den Ruf zur Umkehr und zum Eintritt ins Reich ergehen lassen will. Ist dies der Grund, warum auch der Jünger noch nicht die Verklärung seiner Natur erfährt, deren es bedürfte, um ihn von der Möglichkeit neuen Sündigens zu befreien, so ist es völlig deutlich, daß und warum ein Jünger Jesu niemals der Einbildung leben durfte, daß er, im Besitz der völligen Gnade, der Notwendigkeit bereits überhoben sei, auch die fünfte Bitte des Vaterunsers noch täglich beten zu müssen.

6. Der Zusatz zur fünften Bitte.

Ist nun aber das gläubige Gebet um Vergebung wirklich der einzige und der genügende Weg, um die Sünde und ihre Schuld aus dem Leben des Jüngers zu beseitigen? Gerade das Gebet des Herrn scheint ja doch noch eine Bedingung hinzuzufügen, unter der allein das Gebet des Glaubens erhört wird.

Nichts jedoch giebt es, was Jesus seinen Jüngern in seinem Gebetsunterricht so sehr einprägte, wie das, daß jedes gläubige Gebet der Erhörung gewiß sein kann, ohne andere Bedingungen auf seiten des Beters, als daß er glaubt. Das Gebet des Pharisäers in dem Gleichnis Luk. 18 wird doch nur darum nicht erhört, weil er im Grunde nicht der gläubigen Erhebung

zu Gott fähig ist, sondern weil sein Blick am eigenen Ich haften bleibt, wie der Inhalt seines Gebets beweist. Der bittende Zöllner dagegen wird erhört. Die Bitte ist Ausdruck des Glaubens. Dem Glauben ist die demütige Unterordnung unter Gott wesentlich, die Anerkennung seiner unbegrenzten Macht und Güte, weshalb der Glaubende alles von ihm erwarten muß und darf. Als der Erwartende und Empfangende ist der Glaubende ein Bittender. Das Gebet ist die Art und Weise, wie der Glaubensakt Gott gegenüber vollzogen wird; die Bitte entspricht der Lage des Jüngers. Deshalb erzieht Jesus seine Jünger zur Bitte. Und zu den eindrucksvollsten Worten, die die synoptische Überlieferung von ihm aufbewahrt hat, gehören die unbedingten Verheißungen, die er der Bitte gegeben hat, vgl. Matth. 7, 7; Luk. 11, 9. 5 ff.; 18, 1 ff.; Mark. 11, 24; Matth. 21, 22. Seine Lehre bewährt Jesus durch die That. Er versagt sich keiner Bitte, die im Glauben an ihn gerichtet wird; er stellt keine Vorbedingungen sittlicher oder sonstiger Art. Das heidnische Weib, die große Sünderin, alle werden erhört, wenn sie sich ihm nur bittend nahen. Sein Handeln aber soll das Handeln Gottes abbilden. Verheißt er jedem gläubigen Gebet Erhörung, so gilt das in besonderem Maße von dem Gebet um Vergebung. Jede Gabe Gottes enthält zugleich die Vergebung der Sünden; alle Gnade ist Vergebungsgnade. Die Synoptiker machen dies besonders deutlich in der Erzählung vom Gichtbrüchigen. Nichts in der Erzählung deutet darauf hin, daß der Kranke schon mit der Bitte um Vergebung vor Jesus kommt. Aber wenn die Gabe Gottes, die der Kranke begehrt, ihm zu teil werden soll, so muß er zuvor Vergebung empfangen. Gott kann nicht anders helfen, als indem er zugleich vergiebt. Darum vergiebt Jesus als Gottes Bote zuerst; dann heilt er. Als Regel wird dies von Gott ausgesagt, Mark. 11, 25. Nicht die Bitte um Vergebung ist dort als Inhalt des Gebetes genannt, dem Erhörung

zugesagt wird; vielmehr heißt es ganz allgemein: ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, und V. 24 ist gesagt, daß die Bitte jeden Inhalt haben kann. Gott erhört aber die Bitte in jedem Falle, indem er vergiebt, V. 25.

Gerade hier scheint nun aber nachdrücklich diejenige zweite Bedingung geltend gemacht zu sein, die schon in dem Zusatz zur fünften Bitte und in Matth. 6, 14. 15 uns begegnet. Die vorher genannten Stellen schließen aus, daß die Erhörung des Gebets von irgend einer anderen Bedingung abhängig gemacht werden dürfte als vom Glauben. Nicht einmal das größere oder geringere Maß des Glaubens kommt in Betracht; der Senfkorngläube kann Berge versetzen; weil der Erfolg des Glaubens in der Macht Gottes und in nichts anderem ruht. Hier aber scheint nun doch eine zweite Bedingung deutlich ausgesprochen zu sein: die vergebende Liebe.

Es kann nicht befremden, wenn in der Predigt Jesu die Liebe stark betont wird; vgl. außer Matth. 6, 14 f. Matth. 5, 7. 44; 7, 12; 22, 40; 5, 44; Luk. 10, 25; Matth. 24, 25 u. a. Die Berufung zur Liebe bildet mit Notwendigkeit die Spitze der Buß- und Glaubenspredigt Jesu. Will Jesus den Menschen im Innersten seines Personlebens von der Sünde befreien, so kann er die Buß- und Glaubenspredigt nicht abschließen mit der Aufforderung zur Abkehr von der Sünde. Der sündige Wille soll getilgt werden, nicht aber der Wille des Menschen ausgelöscht werden. Darum muß er erfüllt werden mit neuem Inhalt, der böse Wille durch den guten Willen ersetzt werden. Darum die Aufforderung zur Liebesübung, die sich nicht in phantastischen, unerfüllbaren Allgemeinheiten ergeht, sondern stets konkret bleibt, vgl. Luk. 10.

Als die erste und wichtigste Bethätigung des Liebesgebotes erscheint stets das Vergeben, die Versöhnlichkeit, die Feindesliebe, der Verzicht aufs Richten. Damit wird die Liebesübung über jeden Werkdienst hoch emporgehoben. Die vom Jünger

geforderte Liebesübung zielt auf die Person des Nächsten und hat unbedingte Gültigkeit, auch dem Feinde gegenüber. Das Gebot der Feindesliebe, der betenden Liebe auch gegenüber dem, der den Jünger um seines Glaubens willen verfolgt, ist etwas Neues gegenüber dem Pharisäismus, der mit seiner Liebe vor dem Sünder innerhalb der Gemeinde Halt macht (Sirach 12, 1 f.) und es für seine Pflicht hält, den Heiden, den Feind des frommen Israeliten, zu hassen, vgl. Matth. 5, 43.

Aber diese Liebesübung wird von Jesus nicht nur gefordert, sondern sie ist auch, und zwar in erster Linie, seine Gabe. Sie ist begründet durch die Liebe, die von Jesus als dem Christus nicht nur verkündigt, sondern auch bewiesen ist. Zum Ausdruck kommt dies darin, daß alle den Menschen erwiesene Liebe als Jesu erwiesene Gegenliebe erscheint, Matth. 10, 34 f. und Parall., Kap. 25, vgl. bes. V. 40; sie geschieht in Jesu Namen, auf Grund des Bekenntnisses zu ihm und in Kraft der Gemeinschaft mit ihm, Matth. 10, 34 ff. Es ist ja auch ein Grundgedanke der Verkündigung Jesu, daß das Reich nicht ein erst durch eigenes sittliches Streben des Menschen zu verwirklichendes Gut, sondern vor allem und in erster Linie Gabe Gottes an die Menschen ist, die alles enthält, was der Mensch bedarf. Auch die Liebe wird so von Gott dem Menschen gegeben, um dann von ihm gefordert zu werden.

Das kommt in einigen Gleichnissen ebenfalls zum Ausdruck. Der Schilderung des Endgerichts bei Matth. 25 geht das Gleichnis von den anvertrauten Talenten voran. Die Talente werden zunächst den Knechten gegeben und von ihnen in Empfang genommen. Mit dem anvertrauten Gut sollen sie im Dienst ihres Herrn arbeiten, nicht mit eigenem. Es läßt sich nicht genau bestimmen, was unter den anvertrauten Talenten zu verstehen ist.[1]) Die Stellung der Parabel in dem Zusammenhang

[1]) Keinesfalls soll die Parabel uns etwa nur Aufschluß über die Verwendung des Reichtums geben. Vgl. Jülicher, Gleichnisse II, 480 f. gegen B. Weiß.

bei Matthäus, der unter dem Herrn jedenfalls den Christus versteht, V. 29 f., macht es höchst wahrscheinlich, daß an die Christenpflicht der Liebesübung, wie sie Jesus in dem unmittelbar folgenden Gerichtsbild V. 31 ff. beschreibt, schon hier gedacht ist. Was immer Christus in unser irdisches Leben legt, soll als empfangene Gabe den Menschen zum Dienst, zur Liebesübung bewegen.

Deutlicher spricht es das Beispiel vom Schalksknecht, Matth. 18, 24 f., aus, warum von dem Jünger die vergebende Liebe gefordert werden kann. Es ist durchaus nicht ein gleichgültiger Zug in dem Bilde, daß die Erlassung der großen Schuld seitens des Königs vorangegangen ist. Darum eben kann der König von dem Knecht Vergebung erwarten und verlangen, weil er an ihm erbarmende Vergebung geübt hat. Weil die erhaltene Vergebung den Knecht nicht bewogen hat, seinerseits vergebende Liebe zu üben, wird sie ihm wieder entzogen. Mit Recht ist das Gleichnis zur Erklärung der fünften Bitte herbeigezogen worden. Es stellt dar, wie Gott dem Jünger gegenüber handelt. Der Jünger hat bereits das Gut der Vergebung. Wird die empfangene Vergebungsgnade ihm nicht zum Beweggrund, nun auch seinerseits vergebende Liebe zu üben, dann ist er in Gefahr, sie zu verscherzen und die Vergebung zu verlieren. Der, welcher wirklich im eigenen Personleben die Gabe Gottes aufgenommen hat, kann nicht anders, als selbst vergeben.

Aber schon im Vaterunser selbst ist das richtige Verständnis des Zusatzes angedeutet. Es ist bedeutsam, daß der Beter im Plural sprechen soll und sich damit zusammenschließt mit allen, die auf das Kommen des Reiches hoffen. Die Vaterschaft Gottes beschränkt sich nicht auf ein einzelnes Individuum, sie gilt allen, wie Jesu Sendung allen gilt. Der Glaube an die erlösende Vaterschaft Gottes ist für den Jünger Jesu nur möglich, wenn er die Güte Gottes nicht auf sich allein beschränkt, sondern die andern einschließt in dem von Jesus in der Bergpredigt gebotenen

Umfange. Die Gnade Gottes stellt den Jünger nicht in die Vereinzelung, sondern in die Gemeinschaft, weil es eben Gnade ist, die allen gilt, weil sie Sündern gilt. Wer die Vergebungsgnade für sich annimmt, muß sie auch für andere annehmen und darum selbst verzeihen, damit das eigene Handeln nicht mit Gottes Handeln in Widerspruch tritt. Es wäre keine völlige, ungeteilte Annahme der Vergebung, wenn man irgend jemand davon ausschließen wollte. Dann schränkte man die göttliche Güte ein, die doch, weil göttlich, schrankenlos ist, handelte also ungläubig. So wächst die vergebende Liebe unmittelbar und mit Notwendigkeit aus dem Glauben hervor. Darum kann der Betende seine Vergebenswilligkeit als Begründung nennen. Dieser Zusatz hat dann aber seinen Wert als Ausdruck des Glaubens, nicht als Versicherung der Liebe. Die vergebende Liebe des Jüngers ist im Glauben begründet und unabhängig vom Glauben hat sie keinen Bestand. Die Gabe Gottes geht voran und ermöglicht die vergebende Liebe, sie soll aber auch den Jünger zum Vergeben treiben. So ist jeder Gedanke an eigenes Verdienst ausgeschlossen. Die Gnade ist stets das erste; aus dem Glauben an die Gnade erwächst erst die Liebe des Jüngers. Darum enthält der Zusatz nicht eine zweite Bedingung; wohl aber zieht er scharf die Scheidewand zwischen dem Glauben an die Gnade, der sich die Gnade nicht zum Motiv des Vergebens werden läßt und sich darin als nicht echt ausweist, und zwischen dem ernstlichen Glauben, der allerdings die Bedingung bildet für die fortgesetzte Erhörung des Gebets um Vergebung.

Das gläubige Gebet ist der Weg, um die Schuld der Sünde aus dem Leben des Jüngers zu beseitigen. An die Vergebungsbitte schließt sich die Bitte um Bewahrung vor der Versuchung an. Es bedarf keines andern Mittels, um die Sünde zu überwinden, als das Gebet. Damit, daß im Glauben gebetet wird, ist schon die Wachsamkeit gegenüber der Sünde gegeben. Gerade dort, wo Jesus den Jüngern in der Schwachheit des

Fleisches den Grund für ihre Versuchbarkeit aufdeckt und sie dadurch zu beständiger Wachsamkeit ermahnt, weist er sie auf nichts anderes als auf die Bitte, und zwar weist die Übereinstimmung mit den Worten der sechsten Bitte des Vaterunsers auf dies Gebet zurück, Matth. 26, 41; Mark. 14, 38. Die Fassung der Worte bei Luk. 22, 40. 46 nennt noch deutlicher das Gebet als das alleinige Mittel, die Anfechtung der Sünde zu überwinden. Darin ist mit völliger Deutlichkeit ausgesprochen, daß nicht die eigene Anstrengung, das eigene Werk, die eigene Liebe des Jüngers die Sünde überwindet, sondern die Kraft Gottes, die allein das Gebet des Glaubens empfängt.

II. Das Gebet um tägliche Vergebung in den Briefen des Apostels Paulus.

1. Das Vaterunser bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden.

Angesichts der Bedeutung, welche das Vaterunser im Zusammenhang der Heilsverkündigung Jesu nach den Berichten der Synoptiker hat, als das Muster, das der Herr selbst seinen Jüngern für ihr Gebet in der Zeit bis zu seiner Wiederkunft gegeben hat, muß es allerdings zunächst befremden, daß wie in der übrigen neutestamentlichen Litteratur, so in den erhaltenen Briefen des Paulus dies Gebet keine Erwähnung findet. Es ist darum, wie eingangs erwähnt, gefragt worden, ob Paulus das Vaterunser überhaupt gekannt haben mag; bei der Bedeutung, welche die Entscheidung hierüber auch für unsere Untersuchung hat, empfiehlt es sich, zunächst kurz hierauf einzugehen.

Fragen wir zunächst, ob sich nicht in den paulinischen Briefen Anklänge und Anspielungen finden, welche beweisen, daß der Apostel das Vaterunser gekannt hat. War es ihm vertraut, so konnten ihm, wenn er verwandte Gedanken äußerte, auch unbewußt Worte und Sätze in die Feder kommen, die den charakteristischen Worten und Sätzen des Vaterunsers ähnlich oder gleich lautend seine Bekanntschaft mit dem Gebet auch ohne direkte Erwähnung verrieten. Und hierbei ist zu beachten, daß die älteste Gemeinde große Freiheit in Bezug auf den Wortlaut des Vaterunsers zeigte, wie die doppelte Recension bei Matthäus und Lukas beweist, so daß wir darum auch bei Paulus nicht den Wortlaut einer bestimmten Recension ohne weiteres voraussetzen dürfen. Von solchen Erwägungen geleitet, hat Chase in seinem

mehrfach erwähnten Buche eine Reihe von Parallelen zum Vaterunser auch aus den Briefen des Paulus gesammelt unter Berücksichtigung auch der abweichenden Textgestalten, welche die einzelnen Bitten in Handschriften und Versionen aufweisen. Er vergleicht zur ersten Bitte[1]) 2. Thess. 1, 12, zur zweiten Bitte[2]) 1. Thess. 4, 8, Gal. 4, 6, Röm. 8, 15, Tit. 3, 5, erinnert zur fünften Bitte an Kol. 3, 13, Eph. 4, 32, zur sechsten an 1. Kor. 10, 12. 13 und vergleicht zur siebenten Bitte die Stellen 2. Thess. 3, 1 ff., 2. Kor. 12, 7 f., Gal. 1, 3 f., Kol. 1, 12 ff. und 2. Tim. 4, 16 ff. Indes ein Blick auf diese Stellen zeigt, daß die meisten von ihnen nur Anklänge an einzelne Worte und Gedanken des Vaterunsers darbieten, die sehr wohl zufällig sein können und darum keine Beweiskraft haben. Etwas anders steht es mit der einen Stelle, 2. Tim. 4, 17 f., einer Stelle, deren paulinischer Ursprung nach den Untersuchungen von Zahn über den zweiten Timotheusbrief nicht mehr angezweifelt werden sollte. Hier ist V. 18 die Anspielung auf die letzte Bitte des Vaterunsers bei Matthäus kaum zu verkennen; und der Schluß des Verses scheint obendrein zu beweisen, daß Paulus bereits das Vaterunser durch eine Doxologie abzuschließen gewohnt war. Freilich zeigt die Doxologie des Paulus hier eine einfachere Form, als wir aus der später dem Matthäustext beigefügten Doxologie und der der Didache kennen; jedoch hat Chase nachgewiesen, daß die Form der Doxologie in der alten Kirche sehr schwankend war und gezeigt, daß es eine alte, höchstwahrscheinlich vorwiegend in judenchristlichen Kreisen gebräuchliche Form der Doxologie am Schluß des Vaterunsers gab, welche nur die beiden Bestandteile *ἡ βασιλεία* und *ἡ δόξα* enthielt, ohne *ἡ δύναμις*.[3]) Und diese beiden Bestandteile finden sich auch in 2. Tim. 4, 18; nur daß

---

[1]) In der Textgestalt von D zu Luk. 11 mit dem Zusatz *εἰς ἡμᾶς*.

[2]) Ebenfalls in der abendländischen Gestalt des Lukas-Textes: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμα σου ἐφ ἡμᾶς κτλ.*

[3]) A. a. O. S. 174 f.

der erstere voraufgenommen ist in dem Satze *καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον*. Danach wird die Annahme wahrscheinlicher, daß hier eine Anspielung auf das Vaterunser vorliegt, besonders wenn andere Gründe es noch wahrscheinlicher machen, daß Paulus das Vaterunser kannte.

Freilich enthält diese Stelle nur eine Anspielung, nicht eine direkte Erwähnung des Vaterunsers; darum trägt sie allein noch nicht den Schluß, daß dem Apostel das Vaterunser bekannt gewesen sei. Es finden sich jedoch noch zwei Stellen in den paulinischen Briefen, in denen der Apostel, beidemal in ganz ähnlicher Weise, auf ein allgemein gekanntes Gebet anspielt, das mit dem Worte *ἀββᾶ ὁ πατήρ* beginnt, Röm. 8, 15, Gal. 4, 6. Denn daß hier ein Ausruf des Geistes, ein ekstatisches, der Glossolalie verwandtes Gebet gemeint sei, dagegen spricht schon der Plural *κράζομεν* in Röm. 8, 15 und der Zusammenhang in beiden Stellen.[1]) Paulus faßt sich hier, vgl. V. 17, u. Gal. 4, 7, mit den Angeredeten zusammen zu der einen Gemeinde der Kinder Gottes. Er nimmt an, daß jedes Glied der Gemeinde in Rom wie in Galatien dies Gebet durch eigene Übung kennt. Das Wesen des Geistes der Glossolalie ist nach den Schilderungen in 1. Kor. 14 gerade, daß er mit neuen, unerhörten, einer Deutung bedürftigen Ausrufen sich äußert. Paulus aber spielt hier auf ein Gebet an, das an beiden Enden seiner Wirksamkeit, wo Christen versammelt sind, oft genug gehört wird, so daß es jedermann bekannt sein muß. Es ist kaum möglich, hier nicht an das Vaterunser zu denken. Dann ist das von Paulus citierte Gebetswort eben das Anfangswort des Vaterunsers; allerdings nicht nach dem Matthäustext, dem aramäisches אבונא

---

[1]) Vgl. v. d. Goltz a. a. O. S. 93. Wenn es statt dessen Gal. 4, 6 vom Geist heißt: *κράζον*, so würde es zur Erklärung dieser Abweichung nicht schwer fallen, zu beweisen, daß Paulus überhaupt jedes Gebet der Kinder Gottes als vom Geist gewirkt ansieht. Vgl. Stellen wie Eph. 6, 18. 1. Kor. 12, 3 u. a.

entsprechen müßte, sondern nach einer dem Lukastext verwandten Relation.

Alle diese Stellen für sich haben freilich noch nicht zwingende Beweiskraft, sie erhalten aber verstärktes Gewicht durch eine geschichtliche Erwägung. Paulus hat in Verkehr und Gemeinschaft mit den Urapostеln gestanden Gal. 1 und 2, er ist in dauerndem Zusammenhang mit der jerusalemischen Gemeinde geblieben. Er zeigt sich, wenn auch in seiner Verkündigung der geschichtliche Christus hinter dem erhöhten zurücktritt, mit vielen Thatsachen aus dem Leben des Herrn wohlvertraut und bewahrt und verwendet seine Worte als maßgebend für das Leben der Gemeinde (vgl. bes. 1. Kor. 7 und 11). Er betont 1. Kor. 11, 23 seinen Zusammenhang mit der Überlieferung vom Herrn, denn daß er dort nicht von einer direkten Offenbarung des Herrn spricht, dürfte wohl zuzugeben sein. Nach alledem aber muß es als eine geschichtliche Unmöglichkeit bezeichnet werden, daß Paulus das Herrngebet nicht sollte gekannt haben, das wir unfraglich, auch wenn die Didache es uns nicht bewiese, für einen der wichtigsten Bestandteile in der Überlieferung vom Herrn anzusehen haben.

Kannte Paulus aber das Gebet, dann wird er es seinen Gemeinden nicht vorenthalten haben, wenn anders die Charakteristik des Mannes, die die Apostelgeschichte giebt, einigen Anspruch auf Glauben verdient (vgl. Act. 20, 27). Dazu kommt, daß die einzige, unbezweifelbare Erwähnung des Vaterunsers, die wir außer derjenigen in der Didache aus früher nachapostolischer Zeit kennen, nämlich diejenige im Brief des Polycarp ad Phil. 6, 2; 7, 2, die Bekanntschaft mit diesem Gebet in asiatischen und macedonischen Gemeinden, also im Missionsgebiet des Paulus voraussetzt.

Wir dürfen somit als sicher ansehen, daß dem Apostel und durch ihn seinen Gemeinden das Vaterunser bekannt war. Aber damit ist doch für unsere Frage durchaus nicht alles entschieden. Es fragt sich gerade noch, ob Paulus dies Gebet, insbesondere

die fünfte Bitte, in dem Sinne gebetet hat, den es in der Heilsverkündigung Jesu hatte, oder ob dies Gebet für ihn zu einem Dankgebet geworden war für die empfangene Gnade der Sündenvergebung, und die Bitte in dieser Hinsicht völlig bei ihm zur Ruhe gekommen war. Die Erwähnung des Vaterunserschlusses in 2. Tim. 4, 17 f. spricht eher für das zweite wie das erste. Dort ist der Ton der Bitte umgewandelt in den Ton gewissester Zuversicht. Sollte es mit den Bitten, die sich auf die Vergangenheit des Christenlebens beziehen, bei Paulus nicht ähnlich sein können und dort der Dank völlig die Bitte ersetzt haben? Auch in den Zusammenhang von Röm. 8, 15; Gal. 4, 6 würde, so scheint es, eher der Dank und Preis, als die Bitte passen.

Diese Frage kann nicht mehr durch eine geschichtliche, sondern nur durch eine biblisch-theologische Erörterung völlig entschieden werden. Die Briefe des Paulus selbst müssen Zeugnis geben, ob seine Frömmigkeit wirklich so ganz verschieden war von derjenigen, welche Jesus in seinen Jüngern wecken wollte.

Vorher ist jedoch auf eine Thatsache noch aufmerksam zu machen. Die eben besprochene Erwähnung des Vaterunsers im Brief des Polykarp, die einzige aus früher nachapostolischer Zeit, die sicher dem paulinischen Missionsgebiet angehört, betrifft gerade die fünfte (und sechste) Bitte. Sie beweist unwiderleglich, daß in Smyrna und Philippi, d. h. in macedonischen und asiatischen Gemeinden, unter ihnen in einer von Paulus selbst gegründeten und von ihm mit besonderer Liebe angesehenen Gemeinde, am Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, also kaum ein Menschenalter nach des Apostels Tode das Gebet um Sündenvergebung nach dem Muster des Herrngebets als für den Christen selbstverständlich vorausgesetzt war. (Pol. ad Phil. 6, 2 *εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι.*) In den anderen Schriften der nachapostolischen Zeit aus dem paulinischen Missionsgebiet ist das Vaterunser nicht erwähnt. Aber doch geht auch aus ihnen hervor, daß das Gebet

um Vergebung der Sünden von Christen geübt war, daß die Bitte um Vergebung das Mittel war, durch das die Christen sich reinigten von der Schuld ihrer im Christenstande begangenen Sünden. Das zeigt insbesondere der Brief des Clemens von Rom an die Korinthische Gemeinde, der zum großen Teil den Charakter einer Bußmahnung trägt. Wiederholt fordert er die Korinther auf, im Gebet die Vergebung des Herrn zu erflehen (9, 1; 13, 2; 18, 1 f.; 29, 1; 48, 1; 50, 5 f.; 51, 1. 3; 52, 1; 56). Ebenso zeigt das der Hirt des Hermas, der wohl nicht erst in die Zeit der montanistischen Bewegung, sondern in eine erheblich frühere zu setzen ist.[1]) Vis. I, 1, 3. 9; 2. 3; III, 1, 5 f.; 2, 2; 9, 8; Mand. IX, 4; XII, 6, 2; Sim. IX, 23, 4 u. a. Die ἐξομολόγησις in dem großen Gebet am Schluß des clementinischen Sendschreibens 60, 2: ἄφες ἡμῖν τὰς ἀνομίας ἡμῶν κτλ. erinnert auch in der Form an die fünfte Bitte des Vaterunsers. Vgl. auch 1. Clem. 13, 2 zu Matth. 6, 12 und 14. Wir haben danach hier zwei weitere Zeugen für das Gebet des Christen um Sündenvergebung in den paulinischen Gemeinden, von denen der eine, der Brief des Clemens, jedenfalls hinaufreicht bis in das letzte Dezennium des ersten Jahrhunderts, also bis in eine Zeit, in der die persönlichen Erinnerungen an Paulus in den Gemeinden noch sehr lebendig sein mußten,[2]) wie das übrigens der Clemensbrief selbst beweist (5, 5; 47, 1).

Ist es wohl denkbar, daß in einer der wichtigsten Fragen der persönlichen Frömmigkeit, in einer Frage, die in das innerste Leben der Gläubigen hineinreicht, innerhalb so kurzer Frist gegen die im übrigen anerkannte Autorität eines Apostels ganz entgegengesetzte Anschauungen ohne die schwierigsten inneren Kämpfe und Streitigkeiten in den Gemeinden aufgekommen sein könnten? Oder liegt hier wiederum das bekannte Mißverständnis der zweiten

[1]) Vgl. Zahn, Der Hirt des Hermas. 1868.
[2]) Nach Iren. III, 3 hat auch Clemens noch Paulus gekannt.

Generation vor, die nicht fähig war, sich auf der Höhe der enthusiastischen Anschauungen des Apostels zu erhalten? Befragen wir die Briefe des Apostels selbst.

2. Dank und Bitte bei Paulus.

Beim Überblick über die Äußerungen des Gebetslebens in den paulinischen Briefen scheint eine ganz andere Gebetsstimmung aus ihnen zu Tage zu treten, als diejenige ist, die nach dem synoptischen Bericht Jesus in seinen Jüngern wecken wollte. In der Gebetsunterweisung Jesu ist das Charakteristische die Erziehung zur gläubigen Bitte in unbeschränktem Maß; der erste Eindruck dagegen, den man vom Gebetsleben des Paulus empfängt, ist der, daß bei ihm die Bitte zurücktritt hinter dem Dank. Die seelsorgerlichen Ermahnungen des Missionars in den an die Gemeinden gerichteten Briefen betonen weit mehr die Pflicht des Dankes gegen Gott als die Notwendigkeit der Bitte. In den Thessalonicherbriefen hebt Paulus seinen eignen unablässigen Dank wiederholt hervor, I, 1, 2; 2, 13; II, 1, 3; 2, 13 und auch bei der Mahnung an die Gemeinde zum Gebet I, 5, 17 f. wird nicht die Bitte, sondern der Dank noch besonders erwähnt. Im zweiten Korintherbrief wird wiederholt als Ziel der Missionsthätigkeit des Apostels und seiner Gehilfen das Dankgebet der Gläubigen genannt, vgl. 4, 15; 1, 11. 2. Kor. 9, 11—14 wird die Empfehlung der Kollekte wirksam abgeschlossen mit dem Gedanken, daß die lautere Mildthätigkeit (ἁπλότης) der Korinthier Gott Dank schaffe. Es sind die Dankgebete der Unterstützten, die durch diesen Liebesdienst hervorgerufen werden; so erreichen die Spender durch ihre Gaben das Doppelte, daß einmal dem Mangel der jerusalemischen Gemeinde abgeholfen wird und daß ferner Gott viele Danksagungen gezollt werden. Denn Gott will Dank haben; er hört ihn gern; gerade auf den Dank kommt es ihm an. Röm. 1, 21 erscheint es als die Sünde der Heiden, daß sie Gott nicht gepriesen oder ihm gedankt haben.

Dank und Lobpreis gehören zusammen; auch der Lobpreis blickt auf die erfahrene Güte Gottes zurück (2. Kor. 1, 21). Das Dank- oder Preisgebet aber erscheint bisweilen geradezu als das spezifisch christliche Gebet. So Röm. 15, 9, wo als Zweck das Kommen Christi angegeben wird, daß die ἔθνη um seines Erbarmens willen Gott preisen. 15, 6 wird als das Ziel, um deswillen Paulus die Einmütigkeit der Gemeinde erbittet, genannt, „daß ihr einmütiglich mit einem Munde preiset den Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi." Die Philipper werden 4, 6 ermahnt, bei keiner Bitte die Danksagung zu vergessen. Noch ausführlicher ist die Mahnung zum Dank, die an die Gemeinde zu Kolossä gerichtet ist 3, 15—17. Eph. 5, 19 f. wird noch besonders hervorgehoben, daß der Christ für alles Dank zu sagen hat und Dank sagen kann im Namen Jesu. Vgl. Kol. 1, 11 (Eph. 5, 4).

Man wird das tiefe Dankesgefühl des Apostels, das in diesen Äußerungen und Mahnungen, nicht minder auch in den durch alle Briefe sich hindurchziehenden doxologischen Stellen zum Ausdruck kommt, mit vollem Recht als einen charakteristischen Zug seiner Frömmigkeit stark hervorheben dürfen.

Aber weder in seinem eignen Gebetsleben hat das Bewußtsein der erfahrenen Gnade und der Dank dafür die Bitte ganz verdrängt, noch hat Paulus in seiner Missionsthätigkeit ausschließlich das Dankgebet der jungen Christen gepflegt. Der größere Teil der erwähnten Mahnungen des Apostels bezieht sich zweifellos nicht zunächst auf das Gebet des Einzelnen, sondern auf das gemeinsame Gebet in den gottesdienstlichen Versammlungen, in dem doch der Dank für die gleiche, von allen erfahrene Gnade den Wünschen und Bitten, die das Glaubensleben des Einzelnen hervortreibt, selbstverständlich vorzuordnen ist. Es scheint doch auch hier und da, daß Paulus darum solchen Nachdruck auf das Danken legt, weil er fürchtet, daß es leicht hintangesetzt und vergessen werden könnte. Indes fehlt es ja

auch beim Apostel nicht an positiven Mahnungen zur Bitte. Wiederholt fordert der Apostel die Gemeinden auf, Fürbitte zu thun, wie für alle Heiligen, so besonders für ihn und sein Missionswerk (Röm. 15, 30—32; 2. Kor. 1, 11; 2. Thess. 3, 1; Kol. 4, 3. 18; Eph. 6, 18; Phil. 1, 19). Es ist damit vorausgesetzt, daß das Gebet auf Gott bestimmend einwirkt (Philem. 22). Die bildliche Bezeichnung des Gebets in Röm. 15, 30; Eph. 6, 16 ff.; Kol. 4, 12 (vgl. Kol. 1, 29 f.) zeigt zugleich, daß er auch das Bittgebet als eine ernste Aufgabe für den Christen ansieht. Schon diese Äußerungen ergeben, daß der Apostel die Bitte, wie die Fürbitte bei seinen Gemeinden als in Übung stehend ohne weiteres voraussetzt; das Bittgebet ist ihm eine selbstverständliche und notwendige Äußerung des religiösen Lebens der Christen. Vgl. noch Phil. 4, 6; Kol. 4, 2; 1. Thess. 5, 22; 1. Tim. 2, 1 ff. u. a.

Die Aufschlüsse, die uns des Apostels Briefe über sein eignes Gebetsleben geben, bestätigen dies. Die durch alle seine Briefe verstreuten Gebetswünsche zeigen, wie lebendig der Gedanke der Fürbitte in ihm ist, sobald man vermeidet, diese durch den Gebrauch im Gottesdienst allzu vertraut gewordenen Worte als leere liturgische Formeln anzusehen. Konkrete Angaben über den Inhalt seines Gebetes für die Gemeinden finden sich am Eingang fast aller Gemeindebriefe, mit Ausnahme des Epheserbriefs, wo sich der Apostel auf den Lobpreis 1, 3—14 beschränkt, um dann aber doch 3, 14 auf den Inhalt seiner Bitten für die Gemeinden, an die er schreibt, einzugehen, und von Kor. I und II, wo der Apostel in zarter Rücksichtnahme sich mit der Erwähnung dessen begnügt, was ihn im Blick auf die korinthische Gemeinde zum Dank treibt. Im übrigen läßt sich der reiche Inhalt der Fürbitten des Apostels erkennen. Seine Bitten richten sich nicht allein auf die Festigung in der christlichen Erkenntnis (Phil. 1, 9; Kol. 1, 9. 11), sondern mit besonderem Nachdruck auch darauf, daß der Wandel, das Werk dieser empfangenen Erkenntnis ent-

spreche. Phil. 1, 10; Kol. 1, 10; 1. Thess. 4, 1 ff.; 2. Thess. 1, 11 ff. Werden 1. Thess. 4, 3 ff. im Anschluß an diese Bitte der Gemeinde bestimmte Sünden namhaft gemacht, so zeigt sich darin, wie wenig dem Apostel auch die Bitte um Bewahrung der Gemeinden vor Sünden fern lag. Vgl. auch 2. Kor. 13, 7; 1. Kor. 10, 13 und dazu Matth. 6, 13.

Aber auch persönliche Anliegen des Apostels um die Ausrichtung seines Berufs werden berührt, wenn dies für eine Gemeinde von besonderer Bedeutung war, vgl. Röm. 1, 10 ff. Im allgemeinen jedoch war zu einer Schilderung des individuellen religiösen Lebens mit seinen Wünschen und Begehrungen, wie sie im Gebet laut werden, für den Apostel in einem Gemeindebrief kaum Anlaß; das eine Mal, wo Paulus dennoch mit ausführlicheren Andeutungen der korinthischen Gemeinde einen Einblick in dies sein persönliches Leben gestattet, ist lehrreich genug. Paulus erzählt 2. Kor. 12, 8 ff. von einem dreimal wiederholten Gebet zum Herrn, des Inhalts, daß der Engel Satans, der ihn schlägt, von ihm abstehen möge. Er hat also gebetet um Befreiung von einem Übel seines leiblichen Lebens (σκόλοψ τῇ σαρκί), das er mit jenseitigen satanischen Mächten in Verbindung bringt.[1]) Paulus betet demnach um Erlösung von einem durch Satan verursachten Übel, vgl. die 7. Bitte des Vaterunser. Auch für solche Bitten der persönlichen Not ist er der Erhörung gewiß; wenn auch in diesem Falle sein Wunsch nicht erfüllt ist, so hat er doch eine Antwort vom Herrn erhalten, die ihn zufrieden gestellt hat. Die Stelle zeigt zugleich, daß Paulus sein Gebet an Jesus richtet,[2]) mit ihm, dem unsichtbaren Heiland, in einem Gebetsverkehr, in einem in Rede und Gegenrede seinen Ausdruck findenden persönlichen Gemeinschaftsverhältnisse steht. Er spricht

[1]) Vgl. Heinrici z. d. St.

[2]) Heinrici l. c. d. St., Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel, Skizzen [2] S. 271 ff. 281 f.

auch ganz allgemein aus, daß jedes an Jesum, den Herrn gerichtete gläubige Gebet des Christen Erhörung findet, vgl. Röm. 10, 9. 12 f.

3. Die Sünde im Christenleben.

Die Bitte fehlt also auch im eignen Gebetsleben des Paulus nicht. Aber bei allen Aufschlüssen über den Inhalt seiner Gebete fehlt doch der Hinweis auf das Gebet um Sündenvergebung. Man könnte eine Mahnung an die Gemeinden, das Gebet um Vergebung nicht zu vergessen, wiederholt erwarten; am ehesten etwa am Schlusse von Gal. oder Kor.; aber gerade hier fehlt überhaupt jene allgemeine Aufforderung zum Gebet, wie sie in 1. Thess., Röm., Phil., Eph., Kol. zu finden war. Andere Stellen scheinen direkt zu zeigen, daß das tägliche Gebet um Vergebung, wie es im Vaterunser geboten wird, im Gedankenkreis des Apostels mindestens nicht eine hervorragende Stellung einnahm. Kol. 3, 13, vgl. Eph. 4, 32, werden die Leser aufgefordert, sich gegenseitig zu vergeben, was etwa einer dem andern vorzuwerfen hat. Als Motiv für solche Vergebenswilligkeit wird aber nicht angeführt, daß nur unter dieser Bedingung ihre Bitte um Vergebung der eignen Sünden bei Gott Gehör finden werde, was doch nach Matth. 6, 12. 14 f.; Mark. 11, 25. 26; Luk. 11, 4 nahe genug gelegen hätte, sondern es wird nur an die Thatsache der Vergangenheit erinnert, daß den Lesern ihre Sünden vergeben *sind*, an die Thatsache der — in der Taufe geschehenen — Sündenabwaschung. Vgl. 1. Kor. 6, 11.

Wie erklärt sich, daß Paulus dies Gebet weder hier noch sonst erwähnt? Die synoptische Erzählung zeigte, wie Jesus einerseits den Druck der Schuld vom Jünger nimmt, indem er ihm die volle Vergebung seiner Sünde erteilt, andererseits aber bestrebt ist, ihm die beständige Wachsamkeit gegen die nicht völlig in ihm getilgte Sünde zu erhalten. Weil der Jünger noch nicht

völlig der Sünde entnommen ist, gilt ihm die Anweisung, die in den letzten Bitten des Vaterunser gegeben ist. Es wird auch bei Paulus darum zunächst darauf zu achten sein, ob diese Voraussetzung auch bei ihm vorhanden ist. Welche Stellung und Bedeutung nimmt für ihn die Sünde im Leben des Christen ein? Von der Beantwortung dieser Frage aus können wir erst zu einem Urteil kommen darüber, welche Bedeutung für den Apostel das Gebet um Vergebung im Christenleben noch haben kann.

Nun ist für die Theologie des Paulus ohne Zweifel ein charakteristisches Kennzeichen die schroffe Scheidung zwischen dem Einst und Jetzt, zwischen dem Leben unter der Herrschaft der Sünde und dem Leben unter der Gnade. „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur. Das alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden." Die Lebensgeschichte des Apostels bietet den Kommentar dazu und macht die scharfen Antithesen der paulinischen Theologie verständlich. Die Hervorkehrung dieses Grundzuges, der in allen Anschauungen des Apostels wiederkehrt, in Verbindung mit dem Bestreben, die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser eigenartigen Persönlichkeit in ihrer Selbständigkeit und in ihrem Verhältnis zum urchristlichen Gemeinglauben genügend zu würdigen, haben neuerdings auch Veranlassung gegeben, die Stellung des Apostels zur Sünde im Christenleben eingehender zu erörtern. Insbesondere ist dies geschehen von Wernle, dessen Resultate darum von einiger Bedeutung sind, weil sie, obschon mit rücksichtsloser Einseitigkeit die äußersten Konsequenzen ziehend, doch durchaus auf der Geschichtsanschauung und auf den exegetischen Resultaten einer weitverbreiteten wissenschaftlichen Richtung beruhen.[1]) Danach besteht für Paulus zwischen

[1]) Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus. 1897; aber auch desselben Verfassers „Anfänge unserer Religion" 1901, in welchem Buch der Verfasser bereits in wesentlichen Punkten seine früheren Aufstellungen modifiziert hat. Ferner u. a. Karl, Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Paulus. 1896, Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde. 1897. Vgl. aber auch Holtzmann, Neutestamentl. Theologie. II, 1 ff. 143 ff. 151 f.

dem früheren und dem neuen Leben des Christen ein scharfer, unvermittelter Gegensatz. Die Sünde habe für den Apostel im Christenleben keinen Platz mehr; in seiner Ethik habe er ihr dauernd keine Stelle angewiesen (S. 115). Der Christ sei sündenfrei; wer noch sündige, sei kein Christ (S. 111). Hier und da sei freilich die Frage, ob der Christ noch sündige, als Problem empfunden, doch auf der Schwelle vom Apostel abgewiesen (S. 103). Die Erklärung für diese, von der Stellung Jesu zur Sünde des Gläubigen freilich völlig abweichende Haltung des Paulus sei vor allem zu finden in der enthusiastischen Stimmung des Apostels, in der nahen Erwartung des Endes, die seine ganze Theologie beherrscht.

Sind diese Aufstellungen richtig, dann ist allerdings die Frage nach dem Gebet um Vergebung bei Paulus auf sehr einfache Weise gelöst. Paulus kannte ein solches Gebet nicht; er durfte es nicht kennen und anerkennen, als in direktem Widerspruch stehend zu seiner Theorie. Dann aber besteht auch ein fundamentaler Unterschied zwischen der Verkündigung Jesu und dem, was Paulus lehrt, der sich als seinen Apostel betrachtet und der seine Predigt mit besonderer Vorliebe als *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* bezeichnet.[1]) Ein fundamentaler Unterschied bestünde aber auch zu dem, was wenige Jahre nach des Apostels Tode in paulinischen Gemeinden als paulinisch galt, ohne daß dem, soweit unsere Kenntnis geht, irgendwie widersprochen würde. Vgl. 1. Clem. und den Brief des Polykarp. Umsomehr fragt es sich, ob diese Auffassung denn wirklich die des Paulus ist.

a) Das Selbstzeugnis des Apostels.

Nun läge es nahe, daß man, um dies festzustellen, die Stellung des Apostels zur eignen Sünde aus seinen Selbst-

[1]) Daß der Gen. *τοῦ Χριστοῦ* in diesem Ausdruck als gen. subj. zu fassen sei, hat m. E. Zahn, Einl.[1] II, 165 nachgewiesen, der dort

zeugnissen untersuchte. Es findet sich ja in seinen Briefen eine ganze Anzahl von Stellen, die uns einen Blick in sein Selbstbewußtsein thun lassen. Aber sie sind nicht derart, daß sie eine präzise Antwort auf die aufgeworfene Frage geben könnten. Eine Reihe von Äußerungen, wie sie sich besonders häufig in den beiden Briefen an die von Weisheitsstolz aufgeblasene korinthische Gemeinde finden,[1]) offenbart ein hohes Berufsbewußtsein. Paulus lehnt es ab, wegen der Treue in seinem Beruf von den Korinthern oder irgend einem menschlichen Gerichtstage gerichtet zu werden (1. Kor. 4, 1 ff.). Sein eignes Gewissen klagt ihn nicht an; der einzige Richter, den er über sich anerkennt, ist der Herr. Und daß er dessen Richterspruch ohne Furcht entgegensieht, zeigt V. 5. — Seine Gemeinden sind ihm Hoffnung, Freude und Ruhmeskranz bei der Wiederkunft des Herrn (1. Thess. 2, 19, vgl. Röm. 15, 17; Phil. 2, 16 u. a.). Wiederholt fordert er dazu auf, ihm als dem Vorbild nachzueifern (1. Thess. 1, 6; 2. Thess. 3, 7; 1. Kor. 4, 16; 11, 1; Phil. 3, 17). Jeden Vorwurf weist er von sich ab (1. Thess. 2, 1—12 u. a.). Löst man solche Stellen aus ihrem Zusammenhang, betrachtet man sie ohne Rücksicht auf den Zweck, zu dem sie geschrieben sind, so könnten sie allerdings zu der Annahme führen, daß Paulus nicht einmal das Gefühl der Unzulänglichkeit, des Irregehens kennt, geschweige denn von dem „Attribut des armen Sünders für sich Gebrauch macht". Indes zu einem richtigen Verständnis dieser hohen Selbstaussagen ist doch zu beachten, daß in einem Teile derselben, darunter gerade den hochgreifendsten und zuversichtlichsten Paulus sich nicht allein im Auge hat, sondern die Apostel überhaupt oder doch seine Gehilfen und Mitarbeiter am Missionswerk in der betreffenden Gemeinde mit einschließt. Das zeigt sowohl der

noch andere Beweise dafür beibringt, wie sehr Paulus trotz der Umgestaltung, die das Evangelium durch Christi Tod und Erhöhung erfahren hat, den Zusammenhang seiner Predigt mit der des geschichtlichen Jesus festhält.

[1]) In der von Wernle S. 8 f. aufgestellten Liste solcher Äußerungen des Apostels entfallen von 24 Stellen 16 auf ersten und zweiten Korinther.

nähere oder entferntere Zusammenhang, wie der Gebrauch des Plurals, der von Paulus nie in rhetorischer Weise verwandt wird,[1]) an Stellen wie 1. Thess. 1, 6; 2, 1 ff.; 2. Thess. 3, 7; 1. Kor. 3, 9 ff.; 2. Kor. 1, 12; 2, 17; 3, 1—5; 4, 1 ff.; 5, 11 ff.; 6, 3 ff. Überall faßt sich hier Paulus mit den in der Überschrift oder unmittelbar vorher im Text genannten Gehilfen seiner Missionsarbeit zusammen, weshalb es nicht angeht, diese Stellen ohne weiteres zur Kennzeichnung des individuellen Selbstbewußtseins des Apostels zu verwerten. Anders ist es in denjenigen Briefen, die, wie ihr Inhalt ergiebt, mehr in persönlicher Sache geschrieben sind, wie der Römerbrief, der den Zweck hat, die römische Gemeinde mit seiner Person und der Art seines Missionsbetriebes bekannt zu machen, der Brief an die Philipper, zu welcher Gemeinde Paulus in besonders innigem persönlichen Verhältnis steht, 1. Korinther, wo Paulus mehr als der Seelsorger denn als der Weltmissionar erscheint, und die Privatbriefe an Timotheus. In diesen Briefen findet sich an keiner der betreffenden Stellen die 1. Pers. Plur., überall der Singular. Vgl. Röm. 11, 13; 15, 16 ff.; Phil. 2, 16; 4, 11 ff. (anders 3, 17, wo aber der Zusammenhang sofort ergiebt, warum gerade hier der Plural stehen muß) 1. Kor. 3, 10; 4, 2 ff.; 4, 16; 9, 15 ff.; 11, 1; 15, 9 ff. 30 f.; 1. Tim. 1, 12; 2. Tim. 4, 7. Gerade in diesen Briefen findet sich aber auch eine Reihe von andern Äußerungen des apostolischen Selbstbewußtseins, die mit den bisher erwähnten kontrastieren. In 1. Kor. 15, 9 bezeichnet Paulus sich als den geringsten unter den Aposteln, der nicht wert[2]) sei, ein Apostel zu heißen, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Er thut dies freilich, um durch den Gegensatz zu seiner damaligen Haltung dem Christentum gegenüber die Gnade Gottes in ein um so helleres Licht zu stellen, die ihn zu dem gemacht

[1]) Vgl. darüber Zahn, Einl. I[1], S. 149 f., 225 f.

[2]) ἱκανός, synon. ἄξιος als Ausdruck des sittlichen Wertes. Vgl. Heinrici z. d. St.

hat, was er jetzt ist. Aber bei dieser Gegenüberstellung von einst und jetzt ist doch der Tempuswechsel in V. 9 höchst bemerkenswert. Die geschichtliche Darstellung V. 3—8, in der natürlich der Aorist herrscht, wird V. 9 plötzlich durch das Präsens unterbrochen mit dem wiederholten εἰμὶ, während doch noch (mit ἐδίωξα) eine geschichtliche Angabe folgt. Es hätte, wenn in dem Bewußtsein des Apostels um seine Sünde Vergangenheit und Gegenwart so scharf geschieden waren, an dieser Stelle ein Übergang in das Präsens so fern wie möglich gelegen, zumal da er von der Vergebung der Sünde, die in die Zeit vor seiner Bekehrung fällt, am gewissesten überzeugt sein durfte. Die V. 10 folgende Aussage, die sich auf die Gegenwart bezieht, klingt freilich selbstgewiß; aber sie wird sofort vom Apostel gegen jedes Mißverständnis geschützt durch die Bemerkung: οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (ἡ) σὺν ἐμοί. Paulus redet hier auch nicht mehr von seinem christlichen, sondern von seinem apostolischen Selbstbewußtsein. Seine angestrengte Thätigkeit für das Evangelium ist ihm allein durch die Gnade möglich geworden, die seine Willenskraft gespornt und gekräftigt hat.[1]) In diesem Zusatz sagt er aber doch, daß das Bewußtsein von der ihm geschenkten, ihn erfüllenden Gnade nicht den ganzen Inhalt seines Selbstbewußtseins ausmacht. Er schließt sich nicht völlig mit der in ihm wirkenden Gnade zusammen; durch σὺν ἐμοὶ hebt er ausdrücklich einen bestehenden Unterschied hervor.

Ganz ähnlich dieser Stelle ist die Aussage 1. Tim. 1, 15 f., an deren paulinischem Ursprung zu zweifeln schon darum kein Grund ist. Auch hier ist die Selbstbezeichnung als Sünder veranlaßt durch die Erinnerung an die frühere Zeit, wo Paulus ein Lästerer, Verfolger und Bedrücker war. Aber auch hier findet sich gerade in dem einen Sätzchen ἁμαρτωλοὺς — ὧν πρῶτός εἰμι ἐγὼ das Präsens inmitten einer historischen Dar-

[1]) κοπιᾶν geht nicht auf das Resultat der Arbeit, den erreichten Erfolg, sondern auf die Kraftanstrengung selbst. Vgl. Wilke-Grimm, Clavis s. v.

stellung, die sich durchweg des Aorists bedient. — Beide Aussagen enthalten also mindestens den Ausdruck einer christlichen Demut, die zu den hohen Äußerungen des apostolischen Berufsbewußtseins in Gegensatz tritt.

In der Stelle Phil. 3, 12 f. ist weder von der Rechtfertigung, noch von dem Streben nach sittlicher Vollkommenheit direkt die Rede. τετελείωμαι hat nur die Bedeutung „zum Ziel gelangt sein",[1]) welche Bedeutung am ungezwungensten in das die Stelle beherrschende Bild von der Rennbahn hineinpaßt. Welches Ziel gemeint ist, muß sich aus dem Zusammenhange ergeben. Das ist nun noch V. 11 und 14 nicht zweifelhaft: die eschatologische Vollendung, der Kampfespreis der himmlischen Berufung. Dieses Ziel hat der Apostel so ausschließlich im Auge, daß er an das bereits im Lauf von ihm erreichte garnicht mehr denkt, sondern sich nur nach vorn überbeugt, dem Ziel entgegen (V. 13). Das Ziel, um das es sich handelt, ist aber nicht ein sittliches, sondern ein religiöses. Wenn Paulus an dieser Stelle eine Selbsteinschätzung des Christen, die sich als schon am Ziel angelangt ansieht, ablehnt, so redet er hier doch weder von sündloser Vollkommenheit, noch von sittlicher Unvollkommenheit des Christen; die Frage nach dem sündenfreien Wandel desselben wird hier nicht erörtert. In V. 15 sagt der Apostel allerdings, daß er von einer christlichen Vollkommenheit zu reden weiß, unter Zurückbeziehung auf V. 12. Aber diese Vollkommenheit ist eben nicht sittlicher, sondern religiöser Art.[2]) Auf die Frage nach der Sünde im Christenleben giebt diese Stelle also keine erschöpfende Antwort.

Im Römerbrief nimmt die berühmte Stelle 7, 14—25 unser Augenmerk in Anspruch. Unzweifelhaft schildert Paulus hier sein eigenes religiöses Erlebnis, ebenso unzweifelhaft aber ist es auch, daß diese Schilderung nur darum hier steht, weil

[1]) Vgl. Cremer s. v. τελειόω.

[2]) Vgl. z. d. St. Haupt, Komm. z. Phil. S. 155, Cremer s. v. τέλειος.

Paulus erwartet, daß jeder Leser dieselbe Erfahrung gemacht habe oder machen werde. Die übereinstimmende Meinung der meisten modernen Exegeten geht dahin, daß diese Schilderung nicht auf den „Wiedergebornen" zutreffe, vielmehr ein „Rückblick von dem in der Erfahrung gegebenen Heilsbewußtsein" sei. Man dürfe darum auch diese Stelle nicht für den Zwiespalt von Gnade und Sünde im Apostel citieren. Allerdings beschreibt ja der Abschnitt den Zustand des Menschen, der unter dem Gesetz steht und ihm aufrichtig zu dienen sucht. Aber die Frage ist eben, ob die dort gegebenen psychologischen Beobachtungen nicht auch noch irgendwie in die Gegenwart hineinreichen. Das Auftreten des Präsens in V. 14, das in den folgenden Versen einige 20mal wiederkehrt, nachdem zuvor in historischer Darstellung beschrieben ist, welche Folgen das Eintreten des Gebots mit seiner verpflichtenden Kraft in das Innenleben des sündigen Menschen gehabt hat, macht doch nicht den Eindruck einer beharrlich vom Apostel festgehaltenen rhetorischen Form, sondern vielmehr den, daß der Apostel einen psychologischen Thatbestand beschreiben will, der auch in der Gegenwart noch irgendwie vorhanden ist. Hierüber vermag freilich eine lediglich exegetische Erörterung nicht zu entscheiden; die Stelle wird nur im Zusammenhang mit den sonstigen theologischen und psychologischen Anschauungen des Apostels richtig verstanden werden können. An einer späteren Stelle wird auf diese Aussage zurückzukommen sein.

Zunächst zeigen die besprochenen Äußerungen, in denen der Apostel zum Teil mit unmißverständlicher Deutlichkeit in präsentischen Ausdrücken von seiner Sündhaftigkeit redet,[1]) daß jedenfalls eine gewisse Vorsicht bei der Beurteilung jener anderen Reihe von Äußerungen am Platze ist, die zum Teil in hochgreifenden Ausdrücken das gute Selbstbewußtsein des Apostels zum Ausdruck

[1]) Zu denen noch die mit 1. Kor. 15, 9; 1. Tim. 1, 15 ff. verwandte Stelle Eph. 3, 8 hinzuzufügen ist, sowie auch die Stelle 2. Kor. 12, 7, wo Paulus ausdrücklich (nach einigen Handschriften sogar wiederholt) ausspricht, daß auch für ihn noch die Gefahr vorhanden sei, daß er sich überhebe.

bringen. Ist auch die Zahl dieser Stellen nur gering, die Auslegung der letztbesprochenen überdies in dem Maße schwankend, daß in Kürze eine Entscheidung darüber nicht möglich ist, so ist doch diese Thatsache keineswegs dafür ins Feld zu führen, daß dem Apostel das Bewußtsein der eignen Sündhaftigkeit, „einige Schwankungen der Stimmung abgerechnet," im allgemeinen fremd blieb. Man wird beachten müssen, daß sich diese Stellen ebensowohl in Briefen aus der früheren, wie aus der spätesten Zeit der Missionsthätigkeit des Apostels finden, und gegenüber der geringen Anzahl derselben ist vor allem zu erwägen, daß für Paulus nicht der mindeste Grund vorhanden war, jenem Bewußtsein schriftlich Ausdruck zu geben, sowohl da, wo er an von ihm gegründete Gemeinden schrieb, deren geistlicher Vater er war, wie im Brief an die Galater, Thessalonicher, Korinther, Philipper als andererseits dort, wo er den Gliedern der betreffenden Gemeinde zum überwiegenden Teil nicht einmal persönlich bekannt war, wie im Römer-, Epheser- und Kolosserbrief. Sündenbekenntnisse abzulegen hatte er hier nicht die geringste Veranlassung. Für einen größeren Leserkreis waren derartige Mitteilungen nicht wohl am Platze, sie konnten unpassend erscheinen und zu Mißverständnissen Anlaß geben. Wie vorsichtig der Apostel gerade in letzterer Hinsicht sein mußte, zeigt 2. Kor. 10 ff. Sie waren dann gerechtfertigt, wenn der Apostel einen bestimmten Zweck für die Gemeinde damit verband, wenn er allgemeingültige Erfahrungen an seinen Erlebnissen darstellte, aus demjenigen religiösen Takte heraus der in solchem Falle überhaupt lieber an die Stelle des „du" das „ich" setzt, wie etwa Röm. 7. Pädagogische und seelsorgerliche Beweggründe mußten ihn sonst immer wieder dazu veranlassen, daß er das Bewußtsein der erfahrenen Gnade in den Vordergrund stellte und sich so seinen Gemeinden zum Vorbild machte. So wird die große Zahl der Stellen letzterer Art leicht erklärlich. Und, wie der Plural an einer Reihe dieser Stellen zeigt, quellen diese Äußerungen durchaus aus dem Bewußtsein von der Herr-

lichkeit des ihm und seinen Genossen verliehenen Amtes hervor. Es äußert sich hier das Berufsbewußtsein des Apostels, und seine Glaubensstellung, der für die Bezeichnung der Gnade und Kraft Gottes in seinem Amt und Leben nicht leicht ein Ausdruck zu hoch oder zu weitgreifend ist. Dann aber ist es völlig unangebracht, diese Äußerungen zu verwerten als eine genügende Kennzeichnung der Stellung Pauli zur Sünde in seinem christlichen Leben.

Es zeigt sich, daß aus den Äußerungen des paulinischen Selbstbewußtseins, für sich genommen, noch keine präzise Antwort auf die Frage nach der Sünde im Christenleben nach der Anschauung des Apostels gewonnen werden kann, daß aber auch diese Äußerungen keineswegs irgendwelche beweiskräftigen Stützen für die Behauptung geben, daß Paulus sich als einen wisse, der aus der Sünde heraus sei. Nehmen wir hinzu, wie Paulus in seiner Missionspredigt und Missionswirksamkeit diese Frage berührt, wie er sich in der Praxis dazu stellt.

b) Die Missionspredigt.

Die Missionspredigt des Heidenapostels ist von Anfang an bis zum Ende seiner Wirksamkeit Glaubenspredigt gewesen. Vgl. Phil. 3, 9; 1. Tim. 6, 10; 2. Tim. 4, 7. Er hat den Heiden nicht eine neue Weise des Lebenswandels gezeigt, ihnen nicht zunächst sittliche Vorschriften gegeben, sondern den Christus, den gekreuzigten und auferstandenen gepredigt (vgl. 1. Kor.). Neben diesem einen Evangelium, das er durch unmittelbare Offenbarung Jesu Christi empfangen haben will, wobei er sich doch bewußt bleibt, den geschichtlichen Zusammenhang mit der Urgemeinde festzuhalten, erkennt er kein anderes an, vor allem keines, das irgendwelche gesetzlichen Forderungen mit seiner Annahme verbindet (Gal. 1). Glauben zu erwecken, den Glauben zu begründen und zu stärken, bleibt der einzige Zweck seiner Predigt, der Frohbotschaft vom Glauben (Gal. 1, 23; 3, 2; Röm. 10, 8).

Im Glauben an Christus hat die Gemeinde Christi alles, was sie zum Heil bedarf (vgl. Römer), sie hat das Heilsgut, das Reich. Das ist scharf bei Paulus im Rechtfertigungsgedanken ausgeprägt. Der Glaubende hat die Gabe der Rechtfertigung als gegenwärtiges Gut, nicht etwa erst als sichere Hoffnung. Er weiß sich bereits gerechtfertigt τῇ χάριτι διὰ πίστεως. Dieser Gedanke wird in keiner Weise eingeschränkt, weil er kein aus der Selbstbeurteilung stammendes Erfahrungsurteil ist, sondern weil er allein aus der That Christi seine Berechtigung schöpft. Weil Christus für uns gestorben und auferstanden ist, damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm würden, weil aus dieser That Gottes Absicht, Gottes Wille hervorleuchtet, darum ist der Glaubende gerecht. Indem der an Christus Glaubende von Gottes Urteil um Christi willen gerecht gesprochen ist, besitzt er den Frieden und die Gemeinschaft mit Gott, in der sein Heil beruht.[1])

Der durchaus religiöse Charakter der Predigt Pauli tritt in diesem Gedanken von der Rechtfertigung durch Glauben allein klar und scharf zu Tage. Zu einer unabhängig davon vorher oder nebenher gehenden Sittenpredigt ist neben dieser Glaubensbotschaft kein Platz. Sie stellt keine anderen Forderungen an den Hörer, als eben das Glauben, die gläubige Annahme des dargebotenen Heils. Daß dies von Beginn an den wesentlichen Inhalt der grundlegenden Missionspredigt Pauli gebildet hat, darüber ist kein Zweifel. Das geht, wenn man nicht mit Zahn den Galaterbrief für den ersten der uns aufbehaltenen Gemeindebriefe des Apostels halten will, schon aus den beiden Thessalonicherbriefen hervor. Die Verkündigung von der Glaubensgerechtigkeit

---

[1]) Daß das durch die Reformation wiedergewonnene Verständnis der paulinischen Predigt von der Rechtfertigung allein durch Glauben das wesentlich richtige ist, ist in einer Reihe von ausführlichen neueren Untersuchungen aufs neue zur Genüge erwiesen. Vgl. die Untersuchungen von Kähler, Cremer, Schlatter Ritschl, Weiß u. a. m. Die neueren abweichenden Ansichten übersichtlich bei Holtzmann, Neutestamentl Theologie II, S. 139).

steht im engsten Zusammenhang mit der Hoffnung auf das Gericht. An jenem Tage, wo der Herr zum Gericht wiederkommt, wird sichtbar werden, was die Gläubigen jetzt schon besitzen. Der Tag des Herrn ist für sie nicht mehr ein Tag des Grauens. Diese Gerichtserwartung, als sichere Hoffnung, ist es, welche gerade den beiden Thessalonicherbriefen ihr charakteristisches Gepräge giebt. Vgl. 1. Thess. 1, 10; 2, 12. 16. 19; 3, 13; 4, 13 ff.; 5, 1 ff.; 2. Thess. 1, 6 f. Auch in den späteren Briefen des Apostels kehrt überall diese sichere Hoffnung auf das Gericht wieder; gerade die Art, wie der Apostel seine Gemeinden hieran als etwas Bekanntes erinnert, zeigt, wie vertraut sie mit diesem Gedanken sind. Röm. 13, 11 ff.; 1. Kor. 1, 7 ff.; 2. Kor. 1, 14; Phil. 1, 6. 10; 2, 16; 3, 20, vgl. 1. Kor. 15; Röm. 5, 1—9. Zwischen dem Gedanken von der Rechtfertigung und der hoffenden Gerichtserwartung besteht der engste Zusammenhang. Der erste ist unvollständig ohne den zweiten und dieser unmöglich ohne jenen.[1])

Gerade darum aber, scheint es, bleibt nun in der Predigt Pauli kein Raum für den Gedanken an etwelche im Leben des Gläubiggewordenen eintretende Sünden, die doch den engen Zusammenhang der Gemeinschaft mit Gott, in den der Gerechtfertigte getreten ist, immer wieder zerreißen und die Hoffnung aufs Gericht in ihr Gegenteil verkehren müssen. Es scheint, als ob in diesem Falle es unmöglich sei, die Sicherheit des Urteils „ich bin gerechtfertigt" dauernd so entschieden festzuhalten, wie Paulus es thut. Rechtfertigung ist uneingeschränkte Vergebung aller begangenen Sünden. Darum ist auch die Haltung des Glaubenden die, daß er sich von allem Bösen abwendet. Mit Entrüstung weist Paulus den frivolen Vorwurf ab, daß die empfangene Rechtfertigungsgnade erlaube, in der Sünde zu beharren (Röm. 6, 1).

Indem der Glaubende sich vor Gott gerecht weiß, richtet

[1]) Vgl. Cremer, Rechtfertigungslehre S. 350 ff.

sich sein Blick vom eignen Wollen und Können empor zur Macht und Gnade Gottes und Christi. Darum kleidet Paulus seine Aussprüche in diese unbedingte Form, wie sie am stärksten in Röm. 8 zum Ausdruck kommt. Es ist mit Recht wiederholt nachdrücklich geltend gemacht worden, daß die Meinung des Apostels völlig verkannt wird, wenn man seine Aussprüche mit einem „gewissermaßen", „im Prinzip" ihrer Unbedingtheit entkleidet.[1]) Die gläubige Betrachtung von Gottes absoluter Macht und Güte, wie sie der Apostel übt, leidet eine derartige Einschränkung durchaus nicht; das „wenn du kannst" (Mark. 9, 23) ist auch für Pauli Glauben nicht vorhanden.

Die Gnade Gottes beschränkt sich ihm aber durchaus nicht auf das Rechtfertigungsurteil der Vergangenheit und auf das erwartete rettende Gericht der Zukunft. Der Christ steht unter ihrem bewahrenden Einfluß auch in jedem Augenblick des dazwischen liegenden Lebens. Er ist unter der Gnade Röm. 6, 14, vgl. Gal. 5, 4; Röm. 5, 20 u. a. Das Bewußtsein des Apostels um Gott ist nicht das um eine ungeheure Intelligenz, die unthätig dem Kampf des Lebens in der Welt zusieht, sondern das um eine persönliche Macht, die in wirksamer Lebendigkeit über jedem Menschenleben waltet. Gott ist der eigentlich Wirkende; er ist es, von dem alles Wachstum, auch das des persönlichen Lebens stammt, 1. Kor. 3, 6; Menschen sind nur seine Mitwirkenden V. 9. Wenn Paulus seine Gemeinden beständig der Gnade Gottes empfiehlt, wenn er wiederholt auf die Treue Gottes hinweist, der die Glieder der Gemeinden festigen, stärken, vor dem Bösen bewahren, sie unanklagbar, untadelig behalten wird auf den Tag der Parusie unseres Herrn Christi, 1. Kor. 1, 8 f.; 10, 13; 1. Thess. 5, 23 f.; 2. Thess. 3, 3, so ist das in seinem Munde alles andere eher als fromme Rhetorik. Die Aussprüche wurzeln im gläubigen Vertrauen zu Gott und haben unbedingte Gewißheit. Die Gnade Gottes ist allgenugsam; sie muß imstande

[1]) Schlatter, Glaube im N. T.[2] S. 220 f.

sein, die Gemeinde Gottes vor der Sünde zu bewahren. Die Christen bedürfen, um heilig, ohne Fehl und Anklage dazustehen, nichts weiter, als im Glauben gegründet fest zu bleiben und unbeweglich von der Hoffnung des Evangeliums, der Hoffnung auf das rettende Gericht, welches die Weltvollendung bringt (Kol. 1, 22).

Hiernach scheint es nur um so deutlicher, daß in dieser „Theorie" für die Sünde im Christenleben und also auch für das Gebet des Christen um Sündenvergebung kein Platz mehr ist. Das vorher erwähnte Argument e silentio gegen ein solches Gebet gewinnt durch diese Erwägungen überhaupt erst einiges Gewicht. Der Glaube an die wirksam waltende Gnade Gottes hat den Apostel nie verlassen.

c) Die Sünde in den Gemeinden.

Wie aber setzt er sich auseinander mit den Erfahrungen, die ihm seine Missionsarbeit an den jungen Christengemeinden reichlich darbot? Die Thatsache, daß Sünden, sogar grobe Sünden in den jungen Gemeinden vorkamen, geht aus des Apostels eignen Briefen hervor. Es empfiehlt sich, bevor in der „Theorie" des Apostels die Antwort auf die Frage nach der Sünde des Christen gesucht wird, zunächst hierauf einzugehen. War er wirklich der „Enthusiast", als den man ihn heute mit Vorliebe schildert, der Mann, der es „wie wenige verstand, Theorien ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit zu entwerfen"? Es bliebe dann doch dies unerklärt, daß von diesem Mann durch die Verkündigung eines Evangeliums, dem die Wirklichkeit täglich widersprach, eine so große Zahl von lebensfähigen Heidengemeinden geschaffen wurde und der Grund gelegt zu einer heidenchristlichen Kirche, die noch nach Jahrtausenden sich auf die in seinen Briefen enthaltene Predigt stützt.

Das Bild, welches die Briefe von des Apostels Wirksamkeit als Heidenmissionar geben, läßt weder die Behauptung zu,

Paulus habe es seiner Theorie zuliebe mit den Sünden, die er an den Christen bemerkte, solange es eben ging, nicht so genau genommen, noch erlaubt es die Auskunft, der unverwüstliche Optimismus des Enthusiasten habe ihn immer wieder über die betrübenden Erfahrungen emporgehoben, die ihm nicht erspart blieben. Anstatt im Interesse einer angenommenen Theorie die Augen zu schließen, erkennt und beurteilt er die Sünden, die in den Gemeinden vorkamen, überall mit großer Nüchternheit ebenso wie mit sittlichem Ernst. Bei seiner Erzieheraufgabe läßt er die Warnung vor der Sünde auch da nicht außer acht, wo sie nicht einmal durch die Umstände unmittelbar geboten erscheint; aber auch seine grundlegende Missionspredigt enthält schon neben der Verkündigung von der Vergebung ein ernstes Warnungsmoment.

Die junge Gemeinde von Thessalonich bot dem Apostel ohne Zweifel zur Zeit der Abfassung des ersten Briefs ein erfreuliches Bild. Auffallende Sünden waren in der kurzen seit ihrer Gründung verflossenen Zeit nicht zu seiner Kenntnis gelangt; dem Glauben, der Liebe und Geduld der Gemeinde stellt er das günstigste Zeugnis aus. Dennoch hält er es für nötig, sie ausdrücklich zu warnen vor denjenigen Sünden, zu denen die Versuchung in der lebhaften Handelsstadt, der größten Stadt der Balkanhalbinsel besonders nahe lag (1. Thess. 4, 3). Die Briefe an die Korinther bieten mit ihren sorgfältig berechneten liebevollen Mahnungen und Warnungen fast auf jeder Seite ein Bild davon, wie sehr dem Apostel daran liegt, seine Gemeinden vor Sünden zu behüten (vgl. 2. Kor. 13, 7). Im Galaterbrief giebt er auch eine ausführliche Anweisung allgemeinster Art, wie man in der Gemeinde dem sündigenden Bruder wieder zurechthelfen solle, vgl. 6, 1 f., wo die Wahl des Ausdrucks *παράπτωμα* mit nichten darauf führt, daß der Apostel hier nur leichtere Versehen im Auge habe.[1]) Indes auch wenn wir absehen von

[1]) Vgl. Cremer s. v.

jenen Briefen an die dem Apostel bekannten Gemeinden, in denen die thatsächliche Wirklichkeit zum Teil die Warnung vor weiteren Sünden verständlich genug macht: auch in den Briefen an unbekannte Gemeinden, wie die Römer, Kolosser, Epheser fehlen diese Warnungen nicht, ja sie sind sogar oft sehr nachdrücklich gehalten, obwohl Paulus auch von dem Christenstand dieser Gemeinden im allgemeinen sehr hoch denkt und redet (Röm. 1, 8. 12; Eph. 1, 15; Kol. 1, 4). Und zwar warnt er nicht etwa nur vor Gefahren, für die die Versuchung besonders nahe lag: seine Warnung ergeht ganz allgemein. Im Römerbrief mahnt er, nachdem er zuvor ausführlich seine Anschauung von der Wirksamkeit des Geistes im Christenleben dargelegt hat und dabei zu den hochgreifenden Aussagen des achten Kapitels über den Christenstand gekommen ist, doch dieselben Leser, denen dies alles schon gilt, mit denen er selbst sich beständig durch ein „wir" zusammenschließt, unter Hinweis auf die nahe Parusie des Herrn: *ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους κτλ.* (Röm. 13, 11 ff.).

Im Kolosserbrief hat er am Anfang des dritten Kapitels den Besitz des Christen beschrieben. Es ist ein Gestorben- und Auferstandensein mit Christo. Sie haben ein neues Leben; aber es ist noch verborgen mit Christo in Gott. Wenn Christus aber offenbar werden wird, dann werden auch die Leser mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit. Unmittelbar auf dies Urteil folgt die denkbar stärkste sittliche Mahnung (Kol. 3, 5 ff.). Eine Reihe grober Sünden wird aufgezählt, die Gottes Zorn herbeirufen, in denen die Leser früher gewandelt haben; aber auch jetzt noch ist ihre Aufgabe: *νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*; nun legt auch ihr alles ab: Zorn, Grimm, Bosheit, Lästerung, schandbare Worte, V. 8. Mit einem neuen Ansatz wird nochmals vor der Lüge gewarnt, V. 9, worauf die zusammenfassende Mahnung folgt, den alten Menschen mit seinen Werken aus-, den neuen anzuziehen. Ähnlich, nur etwas weniger konkret gehalten ist der Gedankengang in Eph. 4, 22—32.

Gerade diese allgemeineren und speziellen Mahnungen an ganz fremde Gemeinden, deren Verhältnisse im einzelnen ihm sogar zum Teil, wie der Epheserbrief[1]) zeigt, völlig unbekannt waren, zeigen am deutlichsten, daß Paulus sich von dem Vorkommen der Sünde in den jungen Christengemeinden keineswegs hat überraschen lassen, daß er ihr vielmehr von Anfang an durchweg mit nüchterner Bestimmtheit und mit völliger Klarheit des Blicks entgegengetreten ist.

Dann aber hat der Apostel auch von vornherein mit ihr gerechnet; dann kann auch das Evangelium, an das er glaubt, das er verkündigt, nicht das Vorkommen der Sünde im Christenleben als etwas hinstellen, das eigentlich undenkbar wäre und sich nicht mit der Gnade Gottes vertrüge. Daß dem so ist, wird durch eine weitere Beobachtung erwiesen. Neben der Predigt vom Glauben und der Verkündigung von der Parusie des Herrn und seinem rettenden Gericht ist noch ein weiteres Stück als Bestandteil schon der grundlegenden Missionspredigt des Apostels aus seinen Briefen deutlich zu erkennen. Er hat von Anbeginn an seine Gemeinden belehrt, daß eben dies Gericht des Herrn nach dem Thun des Menschen ergehen werde. Paulus kennt wie Jesus ein Gericht nach den Werken.

d) Das Gericht nach den Werken.

Dieser Gedanke scheint freilich mit der sonstigen Verkündigung Pauli so sehr im Widerspruch zu stehen, daß man versucht hat, ihn auf alle Weise zu beseitigen oder abzuschwächen. Der Thatbestand in den Briefen erlaubt jedoch weder, die Vorstellung vom Gericht nach den Werken anzusehen als einen dem Apostel noch anklebenden, aber leicht aus seiner Theologie auszuscheidenden Rest jüdischer Dogmatik, noch ist er so zu erklären, daß Paulus die urchristliche Gerichtserwartung mit in seine Predigt hinübergenommen, damit aber seine Verkündigung von Anfang an mit

[1]) Der natürlich nicht nach Ephesus gerichtet sein kann.

einem Widerspruch belastet habe, über den er sich nur durch die Stärke seiner enthusiastischen Hoffnung auf das Ende hinwegtäuschte.

Dagegen, daß wir es hier mit einem fremdartigen Bestandteil in der Theologie des Apostels zu thun haben, spricht schon die Ausführlichkeit, mit der Paulus diese Frage im Anfang des Römerbriefs behandelt (Röm. 2, 6 ff.). Es geht nicht an, die Schwierigkeit mit Ritschl und seinen Nachfolgern durch die Annahme zu lösen, daß Paulus hier vom Standpunkt des jüdischen Bewußtseins rede, ein nur dialektisches Zugeständnis mache, oder mit anderen durch die Annahme, Paulus rede hier nur von der „Urnorm der göttlichen Gerechtigkeit" und die Frage, wie die paulinische Rechtfertigungslehre sich mit diesen Aussagen vereinigen lasse, gehöre nicht hierher. Denn nichts deutet darauf hin, daß Paulus hier einen Standpunkt einnimmt, dem seine eigne Überzeugung nicht entspräche. Im Gegenteil spricht Paulus im Zusammenhange des Abschnitts Röm. 2, 16 deutlich aus, daß auch zu *seinem* Evangelium die Verkündigung vom Gericht Gottes gehört, wovon er in den vorangehenden Versen gesprochen hat. Als das Neue an seinem Evangelium wird von ihm nur hervorgehoben, daß Jesus es ist, der das Gericht, weil er der Messias ist, vollziehen wird. Ebensowenig ist die Behauptung aufrecht zu erhalten, die Verwendung dieses Gedankens geschehe im Römerbrief wie überhaupt in der Missionspredigt des Apostels, um die Heiden zum Christentum zu locken. Die Heiden sollten sich sagen, daß sie unter dem Zorn stehen, ein günstiger Ausfall des Gerichts, wie er Röm. 2, 7 ff. geschildert wird, für sie unmöglich sei. Sie könnten nirgends sonst dem göttlichen Zorn entrinnen; im Christentum allein werde dem Gläubigen Rettung zugesichert. Der Schluß, den die *Heiden* machen müßten, sei der: also laßt uns glauben. Nicht aber habe dieser Gedanke innerhalb der Gemeinde noch Geltung. Die Anschauung vom Gericht nach den Werken findet sich bei Paulus ja nicht nur

an dieser Stelle des Römerbriefs; sie durchzieht die ganze paulinische Litteratur; auch noch die spätesten Schriften kennen sie. Und aus einer Reihe von Stellen ist es unzweifelhaft gewiß, daß auch die Gläubigen ein Gericht nach ihren Werken zu erwarten haben. In 2. Kor. 5, 10 macht der Zusammenhang es unzweifelhaft, daß von Christen die Rede ist. „Wir alle," der Apostel schließt sich mit ein, „müssen vor Christi Richtstuhl offenbar werden." Das Gericht Christi übt doppelte Vergeltung, je nachdem die Thaten des Menschen bei Leibesleben gut oder schlecht waren (ἵνα κομίσηται ἕκαστος . . . πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον). Derselbe Gedanke bildet wiederholt den deutlich erkennbaren Hintergrund der Ermahnungen zu sittlichem Leben, die Paulus an die Gläubigen richtet. Die Thessalonicher erinnert er daran, daß Gottes Wille ihre Heiligung sei. Er nennt die Sünden, die sie hauptsächlich meiden sollen und fährt dann fort: „denn ein Rächer ist der Herr über das alles, wie wir auch euch vorher" d. h. in der grundlegenden Missionspredigt, vgl. 2, 17 ff. „gesagt und bezeugt haben" (4, 6). Von Anfang an hat danach die Verkündigung vom Gericht zu seiner Predigt gehört. Auch die Warnung an die galatischen Christen (Gal. 6, 7 ff.) ist in ihrem Ernst ohne diesen Gedanken nicht zu verstehen. Nach dem Thun des Menschen (V. 9) erfolgt die Entscheidung. Wie die Saat, so die Ernte; d. h. wie die Thaten, so das Gericht. Wie 2. Kor. 5, 10, so schließt sich auch Röm. 14, 10—12 der Apostel durch den Gebrauch der 1. Pers. Plur. ein in die Zahl derer, die vor Gottes Richtstuhl gestellt werden, um Rechenschaft über sich abzulegen. Die Wahl des gleichen Bildes in dem Ausdruck βῆμα τοῦ θεοῦ bezw. τοῦ Χριστοῦ bezeugt die Verwandtschaft des Gedankens mit dem in der ersteren Stelle ausgesprochenen. Das Gericht bringt Vergeltung für die Thaten. Das Verhalten gegen den Bruder, nicht allein die Stellung zu Gott ist es, worüber Rechenschaft verlangt wird. Nach Röm. 11, 19. 22 unterliegt auch der

gläubige Christ noch der Gefahr, daß Gottes Urteil ihn dereinst verdammt. Das dem Baum aufgepfropfte Reis kann wieder abgehauen werden, darum: μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ. Wer Böses thut, wird das Reich Gottes nicht erben (1. Kor. 6, 8 ff.; Gal. 5, 19—22; 6, 8; Röm. 8, 13 u. s. w.), das gilt, wie vom Heiden, ebenso von dem, der der Gemeinde angehört, freilich als ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος 1. Kor. 5, 11. Darum beständig der Imperativ in des Apostels Briefen. Daß dies alles keineswegs eine durch die schlechte Wirklichkeit aufgezwungene nachträgliche Ergänzung der Glaubenspredigt ist, geht aus den frühesten Briefen ausdrücklich hervor. Gerade hier betont Paulus, daß seine Predigt sich darin von Anfang an gleich geblieben sei (vgl. außer 1. Thess. 4, 6 noch Gal. 5, 21). Danach setzt er von Anfang an voraus, daß der Christ der Versuchung zur Sünde ausgesetzt ist und ihr erliegen kann. So wird der ernste Ton, mit dem der Apostel auf das sittliche Verhalten der Christen Nachdruck legt, erst völlig verständlich. Bei der Parusie, am Gerichtstage wird das Werk eines jeden offenbar. 1. Kor. 3, 13 ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται· ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει; es wird der Prüfung im Feuer des göttlichen Gerichts unterzogen werden, und Lohn oder Strafe für die That wird erfolgen (V. 14, V. 8).

Steht es fest, daß diese Verkündigung von einem zukünftigen, auch über den Christen ergehenden Gericht nach den Thaten desselben von Anfang an einen Bestandteil der Predigt Pauli gebildet hat, so fragt sich nur noch, ob hiermit nicht ein unlöslicher Zwiespalt in der Lehre Pauli aufgedeckt wird, der dann auch verhängnisvoll wurde für die Folgerungen, welche sich daraus ergeben für die Anschauung des Apostels von der Sünde im Leben des Christen. Wie eint sich dieser Gedanke vom Gericht nach den Werken mit dem andern von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben? Der Rechtfertigungsgedanke ist es, der die Sünde auszuschließen scheint; der Gedanke vom

Gericht nach den Werken setzt sie offenbar als möglich voraus im Christenleben. Muß man die Unvereinbarkeit beider Vorstellungsreihen zugeben? Man sagt, es sei die Zwieschlächtigkeit der ganzen pauliniſchen Gedankenbildung, die hier besonders deutlich zum Ausdruck komme. Die eigentlich neuen und fruchtbaren Gedanken des Apostels seien in unvereinbarem Gegensatz zu den Resten jüdischer Dogmatik, wie sie in der Lehre vom Gericht nach Werken und von der doppelten Vergeltung zum Vorschein kommen. Die richtige Lösung dieser Schwierigkeit wie so mancher anderen werde nicht durch harmonisierende Ausgleichsversuche erreicht, sie liegt vielmehr in der Einsicht in die verschiedenen Motive und Quellen der heterogenen Gedankenreihen, die durch die ganze Theologie des Paulus sich hindurchziehen und in der Eschatologie besonders ans Licht treten.[1]) Indes zeigt gerade dies Problem deutlich, daß mit einem solchen Verzicht auf einen Ausgleich die vorhandenen Rätsel nicht gelöst, sondern nur vermehrt werden. Die Lehren von der Glaubensgerechtigkeit und vom Gericht greifen beide tief hinein in die ganze Gedanken- und Willensbildung des Apostels, weil ja bei beiden der Gottesgedanke unmittelbar in Frage kommt. Die behauptete durchgängige innere Gespaltenheit in der pauliniſchen Verkündigung mußte dann auch hinaufreichen bis zum Gottesgedanken des Apostels. Man hat freilich auch diese Konsequenz gezogen und gesagt, daß bei Paulus der alte jüdische Gottesbegriff, die Vorstellung von einem Gotte, der nach den Werken der Menschen richtet, lohnt und straft, in Widerstreit trete mit dem Gottesbilde der griechischen Spekulation, wie es der zwar noch mit jüdischen Begriffskategorien gebildete, aber im Grunde bereits hellenische Gedanke von der Rechtfertigung aus Gnaden voraussetze, sowie die sich daran anschließende Spekulation des Apostels vom Geist.

Aber ist es wohl denkbar, daß Paulus einen solchen Dualismus im Centrum seiner Lebensanschauung mit sich herumgetragen

[1]) Vgl. Pfleiderer, Paulinismus S. 280 ff.

haben sollte, sei es, daß er ihm selbst nie recht zum Bewußtsein gekommen sei, sei es, daß er mit kühner Dialektik oder in unklarem Enthusiasmus sich und andere darüber hinweggetäuscht habe? Den Apostel hat die Bekehrung zu Christus nicht der Klarheit des Denkens und der Energie des Wollens beraubt. Die absolute Geschlossenheit und Sicherheit seiner Glaubensstellung bildet einen starken Gegenbeweis gegen alle jene Theorien, die dem Apostel unausgeglichene Widersprüche in prinzipiellen Fragen andichten. Sie ist nur möglich bei völliger Einheit und Klarheit des Gottesbildes. Jede Trübung, jede Unsicherheit in der Vorstellung von Gott muß notwendig den Glauben beeinflussen, ihn unsicher, schwankend und ängstlich machen. Wo aber ist von einer solchen Unsicherheit bei Paulus auch nur eine Spur zu finden? Überall vielmehr eine bewundernswerte Sicherheit und Freiheit, die ihn befähigt, auch in schwierigen Glaubensfragen sofort mit großer Bestimmtheit die richtigen Normen zu finden und einzuprägen (vgl. Röm. 14 und 1. Kor. 8). Daneben eine unermüdliche Energie des Willens in der planvollen Missionsthätigkeit, wie sie ebenfalls nur denkbar ist bei einem ganzen, ungebrochenen Glauben, der über sein Objekt völlig klar ist, unmöglich aber, wenn Paulus in schwankender Ungewißheit sich befindet über Gott, über die eigne Zukunft wie über das Ziel der Welt, wenn er in entscheidenden Fragen etwa im Lauf weniger Jahre zu einem dem Anfang seiner Entwicklung, sowie dem Gemeinglauben der Urgemeinde direkt widersprechenden Resultat gelangen kann.[1]) Vermag ein solcher Glaube einen Menschen in den Stand zu setzen, daß er mit zäher, anhaltender, auch in Krankheit (Gal. 4, 13) und Fesseln nie versagender Willenskraft eine Welt zu umfassen strebt —, um ihr ein Evan-

[1]) Wie in der Auferstehungsfrage, vgl. bes. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, und dazu Bornhäuser, Die Auferstehung des Fleisches, Beiträge III, 2.

gelium zu bringen, das ihm selbst noch in wichtigen Punkten höchst problematisch ist?

Schon darum ist mit Sicherheit vorauszusetzen, daß für den Apostel zwischen diesen beiden hervorstechenden Punkten seiner Verkündigung, von denen er keinen im Lauf seiner Missionsthätigkeit zu Gunsten des anderen zurückstellt, ein fester innerer Zusammenhang besteht.[1]) Das zeigt sich auch darin, daß der Gedanke vom Gericht nach den Werken in engster Verbindung mit der lebendigen Paruſiehoffnung des Apostels auftritt, die ein charakteristisches Merkmal seiner Frömmigkeit ist, und weil sie seine enthusiastische Stimmung zum Ausdruck bringen soll, gegenwärtig mit Vorliebe und nicht mit Unrecht in den Vordergrund gerückt wird. Die Paruſiehoffnung aber hängt ihrerseits aufs engste mit dem Rechtfertigungsgedanken zusammen. Paulus betont es, als ein Stück *seines* Evangeliums, daß Jesus der Christus derjenige ist und sein wird, durch den Gott das Gericht nach Werken vollziehen wird (Röm. 2, 16). Er sieht das Endgericht ebensowohl als ein Gericht Christi, wie als ein Gericht Gottes an. Die Vorstellung, daß Gott der Vollstrecker des Gerichts sein werde, wechselt mit der anderen, daß Christus es ist, der auf dem Richtstuhl sitzt. Vgl. 2. Kor. 5, 10 mit Röm. 14, 10, dazu 1. Kor. 4, 4; 2. Tim. 4, 8. Damit nimmt er auf, was urchristlicher Gemeinglaube war (Matth. 7, 21 ff. u. a.). Aber doch in solcher Weise, daß man sieht, daß dieser Gedanke nicht nur ein Rest des Gemeinglaubens ohne Bedeutung für die Frömmigkeit des Paulus ist, sondern daß er bei ihm lebendig fortwirkt. Die Bezeichnung des Gerichtstages als ἡμέρα (Ἰησοῦ) Χριστοῦ findet sich *nur* bei Paulus in der neutestamentlichen Litteratur, und zwar in einem späteren Briefe, in dem des Apostels Gedanken besonders auf das Ende gerichtet sind (Phil. 1, 6. 10; 2, 16; vgl. 2. Kor. 1, 14). Es ist nicht ausgeschlossen,

[1]) Vgl. darüber bes. *Cremer*, Rechtfertigungslehre, S. 259 ff.

daß Paulus diesen Ausdruck nach der Analogie von יום יי erst selbst geprägt hat. Auch die Bezeichnung des Gerichtstages als ἡμέρα κυρίου, wo unter dem κύριος ebenfalls Christus zu verstehen ist, findet sich außer 2. Petr. 3, 10 in diesem Sinne ebenfalls nur in der paulinischen Litteratur (1. Thess. 5, 2; 2. Thess. 2, 2; 1. Kor. 1, 8; 5, 5; 2. Kor. 1, 14). Sonst findet sich der Ausdruck im Neuen Testament nur = יום יהוה in alttestamentlichen Citaten. Ἡμέρα in diesem prägnanten Ausdruck bezeichnet den Gerichtstag: so schmilzt hier die Gerichtserwartung und die Parusiehoffnung in einem Ausdruck zusammen, ein Zeichen, daß für Paulus hier kein Widerspruch zur gemeinchristlichen Überzeugung besteht, um so weniger, wenn wir annehmen können, daß er selbst diesen kürzesten Ausdruck nach der alttestamentlichen Analogie in Gebrauch gesetzt hat.

Der Gedanke vom Gericht nach den Werken bildet nicht einen fremdartigen rudimentären Bestandteil in der paulinischen Verkündigung. Es ist unzweifelhaft, daß das Gericht auch über den Christen ergehend gedacht wird. Auch unter seinen Thaten können sich solche finden, welche in der Beurteilung durch Christus als schlecht erfunden werden. Auch beim Christen also können sich noch Sünden finden. Das ergiebt sich als Ansicht des Apostels aus seiner Verwendung des Gedankens vom Gericht nach den Werken. Diese Verkündigung hat von Anfang an zu seiner Predigt gehört und mit dieser Überzeugung steht in genauem Einklange die Art und Weise, wie er fort und fort die Sünde in der Christenheit mit Entschiedenheit bekämpft. Von einer Theorie des Apostels, daß der Christ mit dem Eintritt in den Gnadenstand, über das Sündigen hinaus sei, kann darum nicht die Rede sein. Wenn das die, wenn auch unzählige Male durch die Wirklichkeit widerlegte, prinzipielle Ansicht des Apostels wäre, so wäre schon das Auftauchen des Gedankens vom Gericht nach Werken, der so eng mit dem Parusiegedanken verknüpft ist, völlig unverständlich. Aber es steht dem noch anderes entgegen.

4. Macht und Schuld der Sünde.

Zunächst ist hiermit als Anschauung des Paulus erwiesen, daß die Sünde noch im Christenleben vorkommt. Es braucht dabei noch nicht entschieden zu werden, ob Paulus von der Allgemeinheit der Sünde auch im Christenleben überzeugt war, wie er es jedenfalls bei Heiden und Juden annimmt (Röm. 1—3), oder ob er sich eine sündlose Vollkommenheit bei einzelnen Christen denken konnte, — daß dies nicht der Fall war, wird sich zeigen. War nur einmal, an einem Punkte die Sünde im Christenleben aufgetaucht und war der Apostel der Meinung, daß der Sünder noch gerettet werden könne (vgl. 1. Kor. 3, 15), so war das Problem da in seiner vollen Schärfe: Wie wird die Sünde getilgt? Sein Gottesbewußtsein verbot ihm, sich mit dem Gedanken zu beruhigen, daß das Sündigen für den Christen nun einmal unvermeidlich sei. Die Sünde scheidet von Gott; ein Bleiben in der Sünde muß notwendig zur völligen Aufhebung der Gemeinschaft mit Gott, zur Verdammnis führen. Für Paulus ist die Sünde, auch die des Christen, nicht Irrtum, auch nicht nur leicht verzeihliche Schwachheit. Der Gegensatz der Sünde gegen Gott ist der Gegensatz der Finsternis gegen das Licht, vgl. Röm. 13, 12, also ein absoluter Gegensatz. Hat der Christ noch Sünde, — und wie gezeigt, ist dem so, — dann ist die Reinigung von der Sünde die selbstverständliche und notwendige Aufgabe des Christen, weil er sein eigentümliches Leben nur in der im Glauben bewährten Gemeinschaft mit Christus und Gott hat.

Wie aber vollzieht denn der Christ diese Reinigung von der ihm noch anhaftenden Sünde? Die analoge Frage, die für den Glauben der Jünger Jesu angesichts der in ihrem Kreise vorhandenen Sünde entstand und entstehen mußte, hat Jesus durch die Gebetsanweisung des Vaterunsers beantwortet. Und es zeigte sich, daß Jesus in dem Zusatz zur Vaterunserbitte nicht etwa eine zweite Bedingung dem Gebet des Glaubens hinzufügen will;

vielmehr ist ihm der Liebeswille, der sich äußert in der Geneigtheit, zu vergeben, nur die selbstverständliche Frucht des Glaubens. Der an den Jünger herantretenden Sünde gegenüber schärft Jesus die Wachsamkeit ein; aber auch hier wieder liegt der Ton auf der Mahnung zum Gebet: in der sechsten Bitte des Vaterunsers sowohl wie in der auf diese Bitte und damit auf das ganze Gebet zurückweisenden Abschiedsmahnung des Herrn in Gethsemane (Luk. 22, 40; Matth. 26, 41; Mark. 14, 38), wo nach den letzten beiden Stellen der Herr die Jünger noch ausdrücklich auf die ganze Größe der ihnen von der Sünde drohenden Gefahr aufmerksam macht durch den Hinweis darauf, daß die Sünde infolge der Schwachheit ihres Fleisches an ihnen selbst die stets bereite Gelegenheit zum Angriff hat.

Wir haben gesehen, daß Paulus das Vaterunser kannte, daß in seinem Missionsgebiet am Anfang des zweiten Jahrhunderts gerade die fünfte und sechste Bitte nicht verstummt oder durch den Dank für die widerfahrene Gnade in den Hintergrund gedrängt war, sondern eifrig gebetet wurde. Es kommt hinzu, daß, wie aus dem bisher erörterten hervorgeht, an den für unsere Frage in Betracht kommenden Punkten zwischen der Verkündigung Jesu nach dem synoptischen Bericht und der Verkündigung Pauli bedeutsame Parallelen bestehen. Der Verkündigung Jesu von der Gegenwart des Reiches, die die Glaubensgewißheit seiner Jünger begründet, entspricht bei Paulus genau der Rechtfertigungsgedanke. Das Wesentliche an diesem Gedanken ist ja gerade, daß das Heil, die Gemeinschaft mit Gott, die Gerechtigkeit ein gegenwärtiges Gut für den Glaubenden ist. Genau wie bei Jesus tritt in scheinbar direktem Widerspruch zu diesem Gedanken die Verkündigung von einem zukünftigen Gericht nach den Werken auf, das auch über den Christen noch ergeht. Die Voraussetzung für diesen Gedanken aber ist, daß auch im Kreise der Gläubigen noch Sünde vorkommt. Und wenn Jesus das Vorhandensein der Sünde beim Jünger zurückführt auf die

ihm als Menschen eignende, von Gott abgewandte Art (Matth. 7, 11; Luk. 11, 13), die durch den Anschluß an Jesus nicht so umgewandelt wird, daß nun mit einem Male jede Möglichkeit zu sündigen für den Jünger aufhörte (vgl. Matth. 26, 41), so ist nun gerade dieser Gedanke in der paulinischen Theologie in charakteristischer Weise weitergebildet. Nach Paulus ist die σάρξ der Sitz der Sünden, die Trägerin der gottesfeindlichen Willensrichtung im natürlichen Menschen, so daß σάρξ und ἁμαρτία aufs engste verbunden erscheinen. Daß es nicht erlaubt ist, den Begriff σάρξ bei Paulus so eng zu fassen, daß er nur die sündliche Willensrichtung im Menschen bezeichne ohne jede Reflexion auf den ursprünglichen Sinn des Wortes, dürfte angesichts von Röm. 7 wohl zuzugeben sein. Es ist die dem Menschen auf dem Wege der Zeugung überkommene natürliche Art, die sein ganzes Denken und Handeln bestimmt, und zwar sündig bestimmt, weil an der angeborenen Fleischesnatur des Menschen die Sünde haftet. Die σάρξ gehört zum Wesensbestande des natürlichen Menschen, darum bleibt sie aber auch dem Christen, und wenn es auch mit nichten die Anschauung des Paulus ist, daß die Sünde der σάρξ wesentlich sei, so weiß er ebensowenig von einer mit der leiblichen Natur des Menschen bei seinem Christwerden vorgehenden wunderbaren Umwandlung, durch die die σάρξ der Sünde plötzlich enthoben würde.[1]) Allerdings empfängt der Christ durch das πνεῦμα eine neue Kraft, die der sündigen Art der σάρξ entgegenzuwirken vermag. Es ist aber nicht so, daß das πνεῦμα die sündige, Gott abgewandte Art der σάρξ sofort völlig zerstörte. Das πνεῦμα tritt in Widerstreit mit der σάρξ; dieser Streit ist aber ein im Christen fortdauernder, wie dies — um von Röm. 7 zu schweigen — durch

---

[1]) Vgl. gegenüber den seit Holsten herrschend gewordenen Anschauungen die biblisch-theologische Untersuchung von Gloel, Der Heilige Geist, sowie den Artikel „σάρξ" in Cremers Wörterbuch und desselben Verfassers Artikel „Fleisch" in Prot. Real-Encyklopädie³ Bd. IV, S. 98 ff.

Gal. 5, 17 klar bewiesen wird, wo im Zusammenhang nur von Christen die Rede ist. So findet die von Jesus nur behauptete Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit, von der die Christen nicht ausgenommen sind, bei Paulus eine bedeutsame, anthropologische Begründung. Die allgemeine Sündhaftigkeit schließt die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit ein.

Nach alledem sollte man doch annehmen, daß für die Frömmigkeit des Paulus das Gebet um Sündenvergebung eine ähnlich wichtige Stellung einnehme, als es in der Heilsverkündigung Jesu der Fall war. Indes gerade die Bedeutung, welche der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα beim Christen in der Theologie des Paulus einnimmt, scheint auf etwas anderes zu führen. Es hat den Anschein, als ob für den Apostel bei der Beurteilung der Sünde im Christenleben der Gedanke an die Macht derselben im Vordergrunde stände, wogegen der Gedanke an die damit vor Gott verwirkte Schuld zurücktrete. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus niemals von der Bedeutung der durch Christus beschafften Sündenvergebung für den Christen rede. Die Rechtfertigung, die Sündenvergebung erscheine vielmehr als ein Besitz, den die Gläubigen von Anfang an haben. Dagegen wiederhole sich beständig die Aufforderung an die Christen, der Macht der Sünde in Kraft des Geistes zu widerstehen. In der Darstellung des Christenlebens überwiege bei dem Apostel das Interesse an der Befreiung von der Macht der Sünde. Hier behalte darum die Lehre des Apostels vom Geist, die die eigentlich neuen und fruchtbaren Gedanken des Apostels enthalte, entschieden die Oberhand, während der juridische Gedankenkreis, der die Lehre von der Rechtfertigung, vom Glauben 2c. umfaßt, gänzlich beschränkt erscheine auf die in der Vergangenheit liegende Thatsache des Eintritts in das Christenleben. Der Römerbrief sei der Beweis dafür; während die ersten fünf Kapitel durchaus von der Rechtfertigungslehre beherrscht seien, sei in den folgenden drei, welche das Leben des Christen be-

schreiben, nur vom Wandel im Geist die Rede. So erkläre sich denn das Zurücktreten des Gebets um Vergebung daraus, daß das Interesse des Apostels sich auf die Befreiung von der Macht der Sünde konzentriere, während ihm die Befreiung von der Schuld durch die einmal geschehene grundlegende Sündenvergebung im voraus gewährleistet sei.

Jedoch, ganz abgesehen davon, daß die Beziehungen zwischen der Rechtfertigungslehre des Paulus und seiner Anschauungen vom Geist thatsächlich viel enger sind, als diese Theorien voraussetzen,[1]) es ist offenbar für eine Frömmigkeit wie die des Paulus unmöglich, eine so scharfe Scheidung zwischen der Macht und der Schuld der Sünde zu vollziehen, daß er das eine über dem andern unberücksichtigt lassen könnte. Das Gottesbewußtsein beherrscht sein ganzes Denken. Und es ist eine viel zu ernste Beurteilung der Sünde, die sich dem Apostel aus seinem Glauben an die Vergebung der Sünde durch Gott um des Todes Christi willen ergiebt, als daß nicht auch bei jeder im Christenleben vorkommenden Sünde mit dem Gedanken an Christi That das Schuldbewußtsein mit erneuter Schärfe aufwachen müßte. Wird die vor dem Eintritt in das Christentum, zur Zeit einer gewissen ἄγνοια (Eph. 4, 18, vgl. Apg. 17, 30) begangene Sünde schon so intensiv als Schuld gewertet, wie es von Paulus geschieht (Röm. 3, 10 ff.), so ist es für ihn auch ausgeschlossen, die Sünde des Christen lediglich unter dem Gesichtspunkte einer Machtfrage anzusehen. Ohnehin verbietet die Anschauung des Paulus vom Gericht nach den Werken eine solche Auffassung von vornherein. Das Gericht wertet die Sünde als Schuld. Darum ist es auch für Paulus ganz selbstverständlich, daß der Christ im Hinblick auf seine Sünde notwendig der Vergebung der Schuld bedarf und der Gewißheit, daß auch die neue Sünde vergeben ist und die Gemeinschaft mit Gott nicht mehr stört.

---

[1]) Vgl. Kähler, Zur Lehre von der Versöhnung. Dogmatische Zeitfragen II, S. 265 ff.

5. Die Reinigung von der Sünde.

Wie das geschieht, auf welchem Wege der Christ dazu kommt, läßt sich freilich nur aus gelegentlichen Andeutungen des Apostels feststellen, da er nirgends näher darauf eingeht. Hier ist es vornehmlich die Stelle 2. Kor. 7, 1, welche unsere Aufmerksamkeit verdient. Paulus fordert dort die Korinther auf, sich zu reinigen von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes. Was versteht Paulus hierunter und wie vollzieht der Christ diese Reinigung? Um die Stelle in ihrer Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage zu verstehen, empfiehlt es sich, einen Blick auf den Zusammenhang zu werfen. Der Apostel hat 5, 9. 10 die ausgeführte Schilderung seines apostolischen Berufs abgeschlossen mit dem Hinblick aufs künftige Gericht, der ihn und seine Genossen in ihrer Handlungsweise bestimmt. Da er in der großen Auseinandersetzung über die Herrlichkeit seines Amtes sein Verhältnis zur korinthischen Gemeinde nicht eingehender berührt hat, wendet er ihr sich jetzt, von Kap. 5 bezw. 6 an, ihr wieder zu, um nun die Anwendung aus den bisherigen Erörterungen zu machen, d. h. um von seiner Befugnis Gebrauch zu machen, die ihm sein apostolisches Amt auch ihnen gegenüber verleiht. Ist nämlich sein und seiner Genossen Aufgabe, Prediger der Versöhnung an die ganze Welt zu sein (5, 20 f.), so hat er diese Aufgabe auch den Korinthern gegenüber (6, 1 ff.), ja wievielmehr gerade bei ihnen, die zu ihm im Verhältnis von Kindern zum Vater stehen (V. 11 und 13). Eben deswegen aber gestaltet sich auch seine Aufgabe den Korinthern gegenüber besonders. Sie *sind* bereits seine Kinder, sie haben den Ruf, sich mit Gott versöhnen zu lassen, bereits angenommen und die dargebotene Versöhnungsgnade empfangen. Ihnen gegenüber ist darum seine Aufgabe die, sie zu ermahnen, daß sie die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen (6, 1 f.). Wie er dies meint, setzt er 6, 11—7, 1 auseinander. Der Abschnitt V. 3—10 hat keine selbständige

Bedeutung, sondern dient nur zur Vorbereitung auf das folgende; der Apostel betont darin nochmals sein gutes Recht zu dieser Mahnung, wie er es durch die Art seiner gesamten Amts- und Lebensführung in Anspruch nehmen kann. Die allgemeine Mahnung in 6, 1 bedarf unbedingt einer erklärenden, ihr Gewicht verstärkenden Erläuterung; diese ist aber nirgends anders zu finden als in dem Abschnitt 6, 14—7, zu dem V. 11—13 eine nochmalige herzgewinnende Einleitung bringen. Mit 7, 2 ff. geht der Apostel schon zu anderen Dingen über.[1]) Die Mahnung, die Gnade nicht vergeblich zu empfangen, spezialisiert sich für die Korinther zu einer, wie 1. Kor. zeigt, für diese Gemeinde vornehmlich naheliegenden Warnung vor dem engen Verkehr mit den Heiden, da die Gemeinschaft mit ihnen um ihres Götzendienstes und ihrer Unsittlichkeit willen sich nicht mit der Zugehörigkeit zu Gott und Christus verträgt, dessen Tempel sie sind, wie die ihnen zu Teil gewordenen Verheißungen aussagen. Die Erinnerung an diese Verheißungen ist es, welche den Apostel weiterführt zu der Mahnung 7, 1, die in ihrer Allgemeinheit, wenn auch im Ausdruck durch das vorangehende beeinflußt, über das Bisherige hinausgeht und damit den ganzen bisherigen Abschnitt von 5, 11 an nachdrücklich abschließt.[2]) So erhält diese Mahnung durch ihre Stellung im Zusammenhang des Briefes ein ganz besonderes Gewicht. Deshalb wiederholt der Apostel hier nochmals die direkte Anrede an die Leser. Auch zeigt sich darin, daß der Apostel sich selbst hier mit einschließt, wie wenig er irgend jemand davon ausgeschlossen wissen will. Es ist eine

[1]) Die Darlegung des Zusammenhanges widerlegt den Einwurf der Unechtheit, der gegen diesen Abschnitt u. a. erhoben ist, weil er den Zusammenhang zerreißt. Die Unechtheit des Abschnitts auch noch behauptet von Heinrici, Komm. zu II. Kor. 1900, S. 236 ff. Er bildet aber ein notwendiges und wichtiges Stück im Briefe. Vgl. Zahn, Einl. I², S. 248 f. und v. Hofmanns Kommentar zu 2. Korinther.

[2]) Vgl. v. Hofmann, Kommentar zu 2. Kor. S. 178, der auf die Übereinstimmung des Schlusses von 7, 1 ἐν φόβῳ θεοῦ mit dem Anfang von 5, 11 aufmerksam macht.

Mahnung, die alle angeht. Für jeden Christen ist es, um die Gnade nicht vergeblich zu empfangen, die sittliche Aufgabe, sich zu reinigen von aller äußeren und inneren Befleckung. Dies nämlich meint der Apostel hier; es ist nicht mehr von den äußeren Befleckungen die Rede, welche der Verkehr mit den unreinen Heiden mit sich bringt. σάρξ und πνεῦμα bezeichnen den ganzen Menschen nach seiner äußeren und inneren Seite; und wenn der Apostel hier nicht den Ausdruck σῶμα gebraucht, so soll auch dies die Leser daran erinnern, wie nötig jedem seine Mahnung ist. Die sündhafte Disposition der σάρξ ist es, welche den Menschen immer wieder neuen Befleckungen aussetzt, die auch sein innerstes Leben berühren. Daß unter πνεῦμα hier nicht der dem Christen innewohnende Heilige Geist Gottes gemeint ist, ist klar. Dieser kann nur betrübt werden durch die Sünde (Eph. 4, 30), nicht aber befleckt; er ist an sich heilig; heiligend und lebenskräftig, während der von diesem unterschiedene, vgl. auch Röm. 8, 16, Geist des Menschen noch der Errettung bedarf (1. Kor. 5, 5; Gal. 6, 18 u. a.) Von einer Befleckung dieses menschlichen πνεῦμα kann aber nur dann die Rede sein, wenn der Christ dem sündlichen heidnischen Wesen in sein innerstes Leben Eintritt verstattet und sich selbst damit an der heidnischen Sünde mitbeteiligt. Von aller derartigen Sünde gilt es nun für den Christen, sich zu reinigen. Der Apostel sagt dies zu solchen, denen er selbst versichert hat, daß sie bereits gereinigt sind, abgewaschen durch die Taufe 1. Kor. 6, 11, (καθαρίζειν kann ja nicht heißen: seine Reinheit bewahren, sich rein erhalten); wird hier auch ihnen gegenüber die Notwendigkeit neuer Reinigung betont, so kann es sich nur um die Reinigung von Flecken handeln, welche seitdem an die Leser gekommen sind. Mithin ist auch diese Stelle ein wichtiges Zeugnis zur Bestätigung dessen, was als Ansicht des Apostels von der Sünde im Christenleben festgestellt war. Gerade ihre Allgemeinheit fällt dafür bedeutsam ins Gewicht, und daß der Apostel sich selbst ausdrücklich ein-

schließt, beweist, was schon aus der Erörterung seiner Selbstzeugnisse mit großer Wahrscheinlichkeit hervorging, daß auch er sich dessen bewußt war und blieb, daß es einer Reinigung von den entstellenden Flecken des täglichen Lebens bedürfe. Betont der Apostel hier die Notwendigkeit, sich von begangenen Sünden zu reinigen, die wie häßliche Flecken Fleisch und Geist des Christen entstellen, so ist klar, daß er hier nicht die Macht der Sünde im Auge hat. Was den Christen nötigt, die Sünde als Befleckung zu empfinden, ist das Bewußtsein von ihrer Schuld. Es giebt keine Gemeinschaft zwischen Gerechtigkeit und Ungesetzlichkeit, zwischen Licht und Finsternis 6, 14. Die dunklen Flecken im Leben des Christen scheiden ihn von der Gemeinschaft mit dem Licht. Die Reinigung, deren er bedarf, ist die Vergebung der Schuld.

Giebt die Stelle nun auch etwas an über die Art und Weise, wie der Christ solche Reinigung vollziehen muß? Es scheint zunächst, als ob dies der Zweck des unmittelbar folgenden Relativsatzes ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ sei. Aber schon die Wahl des Wortes ἁγιωσύνη an Stelle des dem Apostel viel geläufigeren ἁγιασμός schließt dies aus. Während ἁγιασμός in aktivem Sinne stehen könnte von der Selbstheiligung, die der Mensch vollzieht, wenngleich es mindestens fraglich ist, ob der Apostel dies Wort überhaupt jemals in diesem Sinn gebraucht,[1]) ist für ἁγιωσύνη eine andere Bedeutung als die passive = Heiligkeit überhaupt unmöglich. Und ἐπιτελεῖν heißt nichts anderes, als zum Ziel führen, zu Ende bringen. Die Eigenschaft der Heiligkeit, welche die Korinther bereits besitzen (1. Kor. 1, 2; 2. Kor. 1, 1), soll von ihnen zu Ende gebracht, bis ans Ende festgehalten werden. Sie sollen sich nicht an dem Anfange des Standes der Heiligkeit, in dem sie stehen, genügen lassen, sondern ihn zur Vollendung bringen, indem sie sich's angelegen sein lassen,

[1]) Vgl. Cremer s. v. ἁγιασμός.

in ihm zu bleiben.[1]) Es erhellt hieraus, daß dieser Zusatz keineswegs die Aufforderung an die Korinther enthält, durch Selbstheiligung ihres ferneren Lebens, durch sittliches Verhalten die Reinigung von begangenen Sünden zu bewirken; ein Gedanke, der mit der sonstigen Denkweise des Apostels, der mit aller Werkgerechtigkeit gebrochen hat, unvereinbar wäre. Richtig verstanden erinnert vielmehr der Zusatz daran, was die positive Kehrseite der erlangten Reinigung ist und dient darum ebenfalls dazu, diese Mahnung zu verstärken, wie denn der Ton in diesem Zusatz durchaus auf den letzten Worten ἐν φόβῳ θεοῦ liegt.

Giebt dieser Zusatz keine Antwort auf unsere Frage, so bleiben uns nur noch die ersten Worte des Verses zu betrachten. Der Apostel weist auf die Verheißungen hin, welche für die Korinther den Beweggrund bilden sollen, auf die Reinigung von aller Befleckung bedacht zu sein, d. h. ernstlich die Vergebung ihrer Sündenschuld zu suchen. Welche Verheißungen meint der Apostel? In den vorhergehenden Versen hat er aus den verschiedensten Teilen des Alten Testaments mit völliger Freiheit, ohne auf wörtliche Wiedergabe bedacht zu sein, Stellen gewählt, welche die Mahnung an die Korinther, sich von allem heidnischen und unreinen Wesen unberührt zu halten, eindrücklich machen, und an diese dann die Verheißung geknüpft, καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας, welche ebenfalls sich nicht wörtlich so im Alten Testament findet und darum als eine freie Zusammenfassung alttestamentlicher Verheißungen durch den Apostel angesehen werden muß. Dies Wort aber ist es gerade, an das der Apostel anknüpft mit seiner Aufforderung in 7, 1. Warum erscheint es dem Apostel besonders geeignet dazu? Es ist die erfüllte (vgl. 2. Kor. 1, 3) Verheißung der innigsten Gemeinschaft mit Gott, wie sie zwischen Vater und Kindern besteht, welche den Korinthern Anlaß geben soll, dafür Sorge zu tragen, daß sie im Stande der Heiligkeit

[1]) v. Hofmann z. d. St.

bleiben. Es ist doch bedeutsam, daß die Bezeichnung Gottes als des Vaters nicht eben häufig in den Verheißungen des Alten Testaments erscheint, der Apostel also besondere Gründe haben mußte, um gerade diese zu wählen. Was ist es aber, das diese Bezeichnung der Christenheit so bedeutungsvoll gemacht hat? Doch nichts anderes als die Thatsache, daß Jesus die darin liegende Verheißung im Vollsinne erfüllt hat. Auch für Paulus ist darum der Vatername Gottes die charakteristische Bezeichnung Gottes als des Gottes, der in Christo geschehenen Erlösung. Er ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Gemeinde der neutestamentlichen Gotteskinder. Jesus aber ist es auch, der seine Jünger gelehrt hat, Gott im Gebet Vater zu nennen. Erinnern wir uns hier daran, daß, wie wir sahen, dem Apostel das Gebet des Herrn, das diese Anrede enthält, bekannt war, ja, daß er es höchstwahrscheinlich zweimal in seinen Schriften mit eben dieser Anrede als dem charakteristischen Wort des Gebetes citiert. Dann ist der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, daß der Apostel auch hier, wo er die Verheißungen des Alten Testaments in diesem für die Erfüllungszeit charakteristischen Wort zusammenfaßt, an das Vaterunser denkt. Wir würden im andern Falle nach allem Bisherigen den Hinweis auf das Vaterunser an dieser Stelle geradezu vermissen. Als die Kinder Gottes dürfen die Korinther, wie die Römer und Galater, Gott im Gebet ihren Vater nennen. Die Gemeinschaft mit Gott ist es, worauf von 6, 14 an aller Nachdruck liegt. Die Gemeinschaft mit Gott bewährt der Christ ja auch, indem er sich von allem unreinen und gottwidrigen Wesen fernhält. Aber in 7, 1, wo es sich um die Befreiung von der Schuld begangener Sünden handelt, wo jedoch jeder Gedanke daran, daß man durch Selbstheiligung diese Reinigung bewirken könne, fernbleibt, bleibt es nur übrig, an das Gebet zu denken als an das Mittel, durch welches der Christ die Reinigung von aller Befleckung vollzieht, um im Stande der Heiligkeit, der Ge-

meinschaft mit Gott zu bleiben, an das Gebet zum Vater um Vergebung der Sünden. Ist doch auch gerade das Gebet ohnehin das Mittel, durch das der Christ die Gemeinschaft mit Gott vollzieht. Keine andere Erinnerung konnte darum hier angebrachter sein als die an die erfüllte Verheißung von der Vaterschaft Gottes, die damit den Hinweis auf das Vaterunser, in dem die Bitte um Vergebung so bedeutungsvoll hervortritt, für die Leser verständlich genug einschließt. Mit einer bloßen Andeutung konnte der Apostel sich dann begnügen, wenn dies Gebet in den Gemeinden bekannt war und geübt wurde. Zu der Annahme, daß dem so war, haben wir aber, wie oben gezeigt, allen Grund.

6. Die Reinigung des befleckten Gewissens.

Enthält die eben behandelte Stelle ein unzweideutiges Zeugnis dafür, daß Paulus die Sünde im Christenleben unter dem Gesichtspunkt der damit verwirkten Schuld vor Gott betrachtet, und ließ sich ferner aus ihr entnehmen, daß er den Weg zur Beseitigung dieser das Christenleben befleckenden Schuld in dem gläubigen Gebet zum Vater um Vergebung nach der Anleitung des Vaterunser erblickt, so fällt nunmehr von hier aus auch auf andere Stellen der paulinischen Briefe ein Licht. Bekanntlich hat Paulus zuerst, dahingewiesen durch seine Aufgabe als Heidenmissionar, den Begriff des Gewissens in die christliche Litteratur eingeführt, wenn auch die Thatsache, nur ohne den Namen, auch in den Reden Jesu nicht unberücksichtigt bleibt.[1]) Im Gewissen vollzieht der Mensch das Urteil über sein Verhältnis zu Gott, wie es sich ihm aus der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seines sittlichen Verhaltens zu der ihm von Gott her auferlegten Verpflichtung ergiebt. Der Apostel kennt es darum als geschichtliche Größe und setzt es auch bei den Heiden voraus

[1]) Vgl. Kähler, Das Gewissen. I, 216 ff.

(Röm. 2, 19 ff.; 2. Kor. 4, 2; Röm. 13, 4 ff.). Für unsern Zweck sind jedoch nur diejenigen Äußerungen des Apostels von Belang, die von dem spezifisch christlichen Gewissen reden und zwar von dem nachfolgenden Gewissen. Die christliche Verkündigung ist es, welche dem Menschen die volle Erkenntnis der ihm geltenden sittlichen Verpflichtung ermöglicht und ihm damit einen Maßstab an die Hand giebt, nach dem er das Gewissensurteil mit voller Schärfe vollziehen kann. Trotzdem aber nimmt der Apostel gerade für den Christen und nur für ihn ein gutes Gewissen in Anspruch. Vgl. Röm. 9, 1; 2. Kor. 1, 12; 1. Kor. 4, 3 f.; 1. Tim. 1, 5; 3, 9; 2. Tim. 1, 3.[1]) Wenn er mit solcher Bestimmtheit von dem guten und reinen Gewissen des Christen redet, so versteht sich für ihn von selbst, daß das Gewissen des Christen gut geworden ist nicht durch sein sittliches Handeln, sondern dadurch, daß er in der gläubigen Hinnahme der Taufe die Vergebung seiner Sünden empfangen hat und daß damit die grundlegende Reinigung seines Herzens vom bösen Gewissen, d. h. vom Bewußtsein seiner Schuld vollzogen ist. Sagt der Apostel dies nicht so direkt, wie der Verfasser des Hebräerbriefs 10, 22; 9, 14, so folgt es doch aus den Stellen, welche bei ihm von der grundlegenden Bedeutung der Taufe für die Sündenvergebung handeln (1. Kor. 6, 11; Röm. 6, 3 ff.; Eph. 5, 26 u. a.). Ermöglicht die Gabe Gottes in der Taufe dem Menschen auch das gute Gewissen, so bleibt es doch nichtsdestoweniger die Aufgabe des Christen, dieses gute Gewissen zu bewahren (1. Tim. 1, 19; 1, 5; 3, 9). Ohne Zweifel ist hier die Bewahrung des guten Gewissens in erster Linie an den lauteren und unanstößigen Wandel geknüpft, vgl. 2. Kor. 1, 12; Phil. 1, 10. Aber indem dies als Aufgabe des Christen hingestellt und eingeschärft wird, ist doch damit nicht gesagt, daß die völlige Lösung dieser Aufgabe unter allen Umständen selbst-

[1]) Z. d. St. Kähler, a. a. O. S. 281 ff.

verständlich ist. Daß der Apostel nicht dieser Meinung ist, hat sich bisher schon zur Genüge ergeben. Dem entspricht es nur, wenn der Apostel auch die Möglichkeit einer Befleckung des christlichen Gewissens ins Auge faßt (1. Kor. 8, 7), wo ganz ähnlich, wie 2. Kor. 7, 1 von einem μολύνεσθαι in Beziehung auf den heidnischen Götzendienst die Rede ist, und Tit. 1, 15; 1. Tim. 4, 2. Überall ist hier von einem Widerspruch des Handelns mit der erkannten Christenpflicht die Rede, der sich im Gewissensurteil widerspiegelt und hier das Schuldbewußtsein erzeugt. Je sicherer und schärfer im Gewissen des Christen sich das Urteil über seine Handlungen vollzieht, um so eher wird er die Flecken bemerken, die dieser Spiegel seiner Handlungen zeigt. Soll er trotzdem die Aufgabe erfüllen, das Geheimnis des Glaubens in reinem Gewissen zu bewahren, so muß er auch solche neuen Flecken von dem einmal gereinigten Gewissen entfernen können, ehe sie zu einem unauslöschlichen Brandmal geworden sind. Die Wahl des Adjektivs καθαρός an Stelle von ἀγαθός legt aber die Beziehung nahe auf die Sündenvergebung, die Paulus als Reinigung bezeichnet (Eph. 5, 26; Tit. 2, 14; 1. Kor. 6, 11), wie sie dem Glaubenden zu teil wird; auch Tit. 1, 15 steht der καθαρὸς im Gegensatz nicht zum ἄνομος oder ἄδικος, sondern zum ἄπιστος; vgl. wie auch 1. Tim. 1, 5. 19; 3, 9 das gute oder reine Gewissen mit dem Glauben in Beziehung gesetzt wird. Handelt es sich dabei auch zunächst um die grundlegende Sündenvergebung in der Taufe, so ist doch, so wie einmal die Möglichkeit einer Befleckung des gereinigten Gewissens beim Christen zugegeben wird, wie das unzweifelhaft 1. Kor. 8 geschieht, der Gedanke an diejenige Stelle, wo Paulus von der fortgehenden Reinigung des Christen spricht (2. Kor. 7, 1), naheliegend genug. Nur wenn die Möglichkeit einer solchen fortgehenden Reinigung ihm gegeben ist, ist der Christ imstande, sich ein reines Gewissen zu bewahren, das auch von den Sünden der nächsten Vergangenheit nicht getrübt ist. Das Gewissen beurteilt die Handlungen des Menschen

unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zu Gott, es bezeugt dem Menschen seine Unschuld oder Schuld vor Gott. Die Reinigung desselben besteht darum in der Tilgung des Schuldbewußtseins; diese aber erlangt der Christ nur, wenn er sich die Vergebung, die er in der grundlegenden Reinigung bereits erfahren hat, aufs neue aneignet. So können auch die Aussagen des Paulus über das Gewissen des Christen zur Bestätigung dessen dienen, was sich uns bisher ergeben hat.

Von der Stelle 2. Kor. 7, 1 fällt endlich auch noch ein Licht auf diejenigen Selbstzeugnisse des Apostels zurück, welche sich im Gegensatz zu den hohen Berufsaussagen des Apostels in Phil. 3, 1. Kor. 15, 1. Tim. 1, Eph. 3, 2. Kor. 12 und Röm. 7 fanden. Der Apostel schließt sich mit den Korinthern zusammen in der Aufforderung: καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς κτλ. Wir werden das darin liegende Selbstbekenntnis nicht unterschätzen dürfen, indem wir es etwa nur als seelsorgerliches Entgegenkommen auffassen. Dann liegt aber in diesen Worten der Beweis dafür, daß die erwähnten Äußerungen des Apostels nicht etwa nur Erzeugnisse einer „augenblicklichen Stimmung" sind, und daß nicht nur das Lebendigwerden der fernen Vergangenheit, die eigentlich vergessen sein sollte, den Apostel zu diesen Ausrufen veranlaßt. Vielmehr ein gegenwärtiger Thatbestand giebt dem Apostel, wenn er sich mit nüchternem Ernst vor dem Spiegel seines Gewissens prüft, Recht und Anlaß zu solchen Worten. Dann aber ist auch die berühmte Schilderung in Röm. 7, 14—25 noch hierherzuziehen. Hat auch der Christ noch Sünde, findet auch in ihm noch ein Widerstreit der σάρξ mit dem πνεῦμα statt (Gal. 5, 16), bedarf auch er noch der Reinigung von der Sünde (2. Kor. 7, 1), kann auch bei ihm noch der Spiegel des Gewissens durch das Schuldbewußtsein befleckt werden (1. Kor. 8, 1), dann hat das Präsens in dieser Schilderung noch für den Christen Geltung. Freilich darf dabei nicht vergessen werden, daß dies nur von der natürlichen Art des mit der σάρξ geborenen, in der σάρξ lebenden Christen gilt,

die der Forderung der ἐντολή widerstrebte, aber auch noch der Kraft des νόμος τοῦ πνεύματος widerstrebt, und daß „in Christo Jesu" dies für den Glaubenden nicht mehr gilt (8, 1 f.). Aber die Gemeinschaft mit Christo, in die der Glaube versetzt, ist eben noch nicht so vollkommen, daß auch die ganze Natur des Glaubenden wunderbar umgewandelt wäre. Paulus kennt auch nicht etwa eine zweite, höhere Stufe im Christenleben, wo dies erreicht wäre. Das πνεῦμα Gottes eint sich auch auf den höchsten Stufen des Christenlebens nicht so weit dem menschlichen Geiste, daß dieses ganz in jenem aufginge. Vgl. Röm. 8, 16, wo beides deutlich unterschieden wird, wo aber nach dem ganzen Zusammenhang der Apostel auch ein weit gefördertes Christenleben mit einschließt. Es genügt, hier wiederum auf 2. Kor. 7, 1 hinzuweisen. Wenn Paulus sich hier mit den angeredeten Christen in dem Bedürfnis nach Reinigung zusammenschließt, und so reiche Gnade er auch erfahren hat, doch auch für sich noch die Notwendigkeit des Gebets um Vergebung anerkennt, dann hat er an sich nicht die wunderbare Umwandlung erfahren, die ihm jedes Sündigen unmöglich macht. Auch bei Paulus, auch bei dem Christen, den der Geist Gottes lebendig und kräftig durchdringt, ist also das Bedürfnis nach Vergebung, das zur Bitte des Glaubens treibt, noch nicht in den Hintergrund gedrängt von dem Dank für die erfahrene Gnade. (Vgl. Röm. 13, 11: ἀποθώμεθα, sowie 2. Kor. 5, 10 u. a.)

7. Die Sünde und die Liebe.

Die Aussprüche des Apostels vom „neuen Menschen", von der „neuen Kreatur", die Worte in Röm. 8, 1 f., 31 ff., die Worte, in denen der Apostel dem durch den Geist gewirkten Wollen, der durch den Geist gewirkten Erkenntnis des Christen unbegrenztes Vermögen zuschreibt (1. Kor. 13, 7; 2, 10), müssen hiernach verstanden werden. Sie enthalten keinen Widerspruch

zu dem oben gesagten, wenn man nur erkennt, daß und warum diese Aussprüche dem Glaubensbewußtsein des Apostels entstammen.[1]) Wenn er von einem ganzen, vollkommenen Liebeswillen redet, so thut er das, weil er weiß, daß die Liebe aus Gott stammt und Gottes Güte ihm nicht etwas Halbes, Unvollkommenes ist. Was der Glaubende als Gabe Gottes durch Christum hat, ist für ihn vollkommene Realität. Aber der Empfang der göttlichen Gabe, des Geistes Gottes geschieht nicht so, daß der menschliche Wille mit magischer Kraft umgeschaffen würde, die göttliche Liebe in das eigene Wollen und Leben des Menschen überginge und es vollständig ausfüllte. Wenn der Apostel auch voraussetzt, daß jeder Gläubige den Geist hat, Gal. 3, 2 und ebenso, da Liebe für ihn die charakteristische Wirkung des göttlichen Geistes ist, daß jeder Christ Liebe hat und übt, so bleibt die Liebe doch noch Gebot; der Apostel wird nicht müde, seinen Gemeinden die Liebespflicht einzuschärfen (Gal. 5, 6. 4; Röm. 13, 8. 9; 1. Kor. 14, 1; Eph. 5, 2 u. a.). Ganz analog verhält es sich mit der durch den Geist gewirkten Erkenntnis. Auch sie wird beim Christen als vorhanden vorausgesetzt (vgl. Phil. 1, 9), und doch gilt es, danach zu streben.

Dies Nebeneinander von Glaubens- und Erfahrungsurteilen, von denen das eine das andere doch nicht aufhebt, wo neben dem Bewußtsein des Mangels in dieser Hinsicht doch die Vollkommenheit der Liebe und Erkenntnis betont wird und neben dem triumphierenden Bewußtsein, daß nichts Verdammliches ist an denen, die in Christo Jesu sind, doch die Erkenntnis der Notwendigkeit, sich von den Befleckungen des Fleisches und Geistes zu reinigen, Raum hat, steht in genauer Parallele zu der Spannung, die die grundlegende Missionspredigt des Apostels zwischen dem Rechtfertigungsgedanken und der Verkündigung vom

---

[1]) Vgl. Schlatter, Glaube². S. 237. 246.

Gericht aufweist, und beides entspricht wiederum dem, was Jesus vom gegenwärtigen und zukünftigen Reich verkündet.

Daß diese Spannung zwischen der Verkündigung von der vollkommenen Gabe Gottes, die in das Christenleben bereits gelegt ist, und dem Verweis auf die Zukunft, von der die Hoffnung doch erst die volle Verwirklichung des Besitzes erhofft, sich in der Verkündigung Pauli ebenso durchgehends wiederfindet, wie sie in der Verkündigung Jesu vom Reich das eigentümliche Problem und die eigentümliche Schwierigkeit für das Verständnis des Vaterunsers mit seiner fünften Bitte bildete, das ist ein starker Beweis dafür, daß die Frömmigkeit Pauli in ihrem Grundcharakter der von Jesu seinen Jüngern mitgeteilten und von ihnen geforderten Frömmigkeit völlig gleich geblieben ist. Überbrückt wird diese Spannung *nur* durch den Glauben, der bei Paulus wie bei Jesus das einzige Organ zur Aufnahme der angebotenen Heilsgüter bildete. Nur richtet sich bei den Synoptikern der Glaube auf die Messianität des in irdischer Niedrigkeit erscheinenden Jesus, bei Paulus auf die Wirksamkeit des erhöhten, aus der Auferstehung lebendigen Christus. Das ist freilich ein bedeutsamer Unterschied.

Aber gerade dadurch ist es möglich, daß der Glaubensstandpunkt des Paulus dem vom geschichtlichen Jesus geforderten Glauben vollständig analog bleibt. Auch Jesus fordert Glauben an seine Person; nach dem Bericht der Synoptiker will er in seiner Person, in seinem Wort und Werk trotz seiner Niedrigkeit die Wirksamkeit des erlösenden Gottes, dessen Bote, dessen Sohn er ist, erkannt wissen. Der Glaube des Paulus richtet sich weder auf eine geschichtliche Thatsache der Vergangenheit, noch auf die Nachwirkungen des historischen Jesus, noch auf eine unpersönliche Kraft, sondern auf die Person des um die Vergebung der Sünde willen gekreuzigten, dann aber erhöhten, aus der Auferstehung lebendigen Christus, der durch seinen Geist in eine persönliche Gemeinschaft mit ihm tritt. Die Wirkungen des Geistes nennt

Paulus alle auch als Wirkungen Christi. Sie sind nicht naturhafter Art, sondern wie eine Wirkung von Person zu Person beeinflussen sie das Leben des Christen.

Zu den Gaben des Geistes gehört nun im besonderen Liebe, thatkräftige, dienende Liebe, die in jedem Christenleben sich finden soll. Es bedarf aber nicht erst einer besonderen Abweisung der Meinung, als ob Paulus, der Mann des sola fide, die Erhörung des Gebetes um Vergebung, das er doch kennt und übt, noch an eine andere Bedingung knüpfte als den Glauben, nämlich an die Liebe, die Vergebenswilligkeit und Dienstbereitschaft des Christen. Die Liebe ist die Gabe des Geistes, die dem Glauben zu teil wird. Sie wird lebendig erhalten nur in der gläubigen Gemeinschaft mit dem Herrn. Dem Glauben ist die Unterordnung wesentlich, die in der Bitte zu ihrem Ausdruck kommt. Ebensowenig kann aber es zweifelhaft sein, daß der Zusatz zur Vaterunserbitte, wie er im Zusammenhang der Heilsverkündigung Jesu allein verstanden werden konnte, ganz im Sinn des Evangeliums Pauli ist. Die Gnade kann man nicht verdienen, und die Gnade ist es, der der Christ alles verdankt, was er hat und ist, das ist der Grundzug der paulinischen Predigt. Wenn er die Kolosser und Epheser auffordert, sich die empfangene Gnade zum Motiv der Vergebenswilligkeit werden zu lassen (Eph. 4, 32; Kol. 3, 13), so entspricht das genau dem, was das Gleichnis vom Schalksknecht sagen will. Weil den Lesern vergeben ist, sollen sie vergeben. Andrerseits ist es für den Apostel selbstverständlich, daß die im Glauben empfangene Gnade die Liebe hervorruft. Nur der Glaube, der in Liebe sich auswirkt, vermag etwas in Christo Jesu (Gal. 5, 6). Wer glaubt, hat den Geist (Gal. 3, 2); wer den Geist hat, hat Liebe, und zwar die vergebende Liebe, wie sie 1. Kor. 13, 4—7 beschrieben wird. Nur der, dem sein Glaube an Christus zum Motiv der vergebenden Liebe geworden ist, kann der Erhörung seines Gebetes gewiß sein; aber nicht um seiner Liebe, sondern seines Glaubens willen (Gal. 5, 6). Wohl

aber ist mit dieser Gabe dem Christen seine Aufgabe gestellt, der er, wenn er den rechten Glauben hat, von selbst nachkommt.

Es hat sich gezeigt, daß die Verkündigung Pauli alle Voraussetzungen enthält, welche das Gebet des Christen um Vergebung fordern und die Gleichartigkeit der Frömmigkeit Pauli mit der von Jesus geforderten ist darin hervorgetreten. Es mußte als gewiß angenommen werden, daß Paulus das Vaterunser mit seiner fünften Bitte nicht nur kannte, sondern diese Bitte auch betete in dem Sinne, in dem Jesus sie seine Jünger lehrte, und daß er seine Gemeinden darin unterwies. Ja, eine Stelle der paulinischen Briefe schien uns sogar einen Hinweis auf dies Gebet zu enthalten, in Gestalt einer nachdrücklichen Mahnung. Es kann nun nicht mehr befremden, daß Paulus sonst das Gebet nie erwähnt und nicht öfter dazu auffordert. Wir werden es für einen Zufall halten können, wenn uns die wenigen Gelegenheitsschriften, die uns von Paulus erhalten sind, nicht noch deutlicher hierüber aufklären. Vor allem aber, wir werden annehmen dürfen, daß in den Gemeinden des Apostels, der in seiner Verkündigung nur die Predigt Jesu fortsetzen wollte, das Vaterunser als ein Hauptstück der grundlegenden Missionspredigt so bekannt war, und daß die eigene Predigt des Apostels von der Buße und vom Glauben, von der Sünde und vom Gericht die Notwendigkeit des täglichen Gebetes um Vergebung so sehr einprägte, daß ein neuer Hinweis darauf überflüssig war.